علم الكلام فى الإسلام

« قضية محورية بين النقد والبلاغة وأصول الفقه والفلسفة »

الدكـــــتور

عبد الحكيم عبد السلام العبد

١٩٩١

علم الكلام فى الإسلام

« قضية محورية بين النقد والبلاغة وأصول الفقه والفلسفة »

الدكـــــتور
عبد الحكيم عبد السلام العبد

١٩٩١

حقوق الطبع والنشر : للمؤلف I . S . B . N 977 - 00 - 3126 - 7
ش رقم ٢٨٥ خلف ش الجواهر - سموحة - الاسكندرية ت : ٤٢١٤٤٧٣

إهداء :

إليهم " فــــى مقعد صدق " :

أبـــــــــى ؛

وأستاذىَّ : عبد المحسن الحسينى ،

وعلى سامى النشــار .

الفلسفة والكلام الإسلاميان

فى رأى طه حسين فى تجديد ذكرى أبى العلاء

توطئة :

١ – مقولة تخلف فلسفة المسلمين عن فلسفة اليونان

٢ – مقولة إنتماء الفلاسفة إلى الأمراء

٣ – قول طه حسين فى علم الكلام

٤ – الغنوصية : أصلها وتطورها وأثرها المعزول فى الفلسفة والكلام الإسلاميين

علم الكلام فى الإسلام

(نظرة تكاملية تطورية)

علم الكلام فى التجربة الحضارية للأمة الإسلامية (دافع تأليف)

١– علما الأصول والكلام : نظرة تكاملية

٢ – أصول الفقه والكلام نظرة تطورية

٣ – القيمة الحضارية للتجربة الكلامية الإسلامية

I

الفلسفة والكلام الإسلاميان فى رأى طه حسين
فى تجديد ذكرى أبى العلاء

﴿ مقولات وملاحظات ﴾

توطئة :

الكلام فى الإسلام قضية قولية عقدية ، ما فى ذلك شك . من هنا كان اتصالها الوثيق بعلم البلاغة ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الفلسفة . فإذا ما تناولها ناقد ومؤرخ أدبى سائر الكلمة مثل طه حسين ، فقد جعلها ضمن قضايا النقد الأدبى وتاريخ الأدب الساخنة أو الخطيرة ، وأوجب علينا تناولها فى إطار نقدى وأدبى أوعب وأجمع للشمل . حيث إنها - وكما عنونا - قضية محورية بالفعل .

وأستاذنا المرحوم الدكتور / طه حسين بقدر ما ترك لنا من ذخيرة من سيرته والعديد من نواحي أدبه وبحثه الرائد المجدى ، خلف نواحي أخرى مشكلة وأعتبر تركها في أعماله التى تتكرر طبعاتها بدون تدارك أو استكمال نوعا من عدم الوفاء للمعلم أو الولاء للقائد ، كما أنه نوع من عدم الإخلاص للدين والأمة .

وقد حظى كتاب طه حسين « فى الشعر الجاهلى » من الاهتمام والمناقشة بما قوم العديد من أقواله أو أكمل بعض النقص بخلاف كتاب « تجديد ذكرى أبى العلاء » الذى ينصب هذا البحث هنا على معادلة ما جاء به من مقولات الباحث المبكرة فى الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين ، هذه المقولات هى : -

- قوله بقصور فلسفة المسلمين عن فلسفة اليونان ، مع وقوفه على نوعيها: الخالص عند الفارابى وابن سينا ، والثانى المتمثل فى علم الكلام ؛ ثم التصوف الذي عده نوعا ثالثاً .

- ثم قوله بأن انتماء فلاسفة النوع الأول الى الأمراء عصمهم وأن

المتكلمين تكلفوا مصانعة الدين ، وأن علم الكلام فعل بالأمة الأفاعيل (١) .

- هذا سنة ١٩١٤م قبل عودة الباحث لرؤية نوع من طبيعة الاقتراب بين الفلسفتين : الإسلامية واليونانية سنة ١٩٣٦م ، بله رؤيته لثقافتنا وثقافة اليونان فى نطاق البحر الأبيض سنة ١٩٣٨م .

وسنرد أولا على النقاط المذكورة فى ملاحظات وجيزة .. ثم نعقب بوقفة خاصة مع علم الكلام نضعة فيها فى إطاره من مسعى المسلمين لوضع أصول لفقههم ، ولكى تتضح دلائل إيجابية الحصيلة النهائية لعلم الكلام أو علم الأصول وما إليه فى حياة المسلمين ، وفى الحضارة الإنسانية بعامة .

١ - مقولة تخلف فلسفة المسلمين عن فلسفة اليونان :

١ - تغير الرأى بظهور مدرسة مصطفى عبد الرازق وغيرها :

نرجو ألا يكون هدفنا هو مجرد الدفاع بمعنى APOLOGY فحسب فى هذا المضمار ، وبحسبى أن ألمح إلى ما يجزئ هنا من جديد التدقيق الذى أدخلته مدرسة مصطفى عبد الرازق الفلسفية على ما كان من الفهم لهذا الأمر فى مصر وظهر أثره فى مقولة الباحث ومنحاه فى المعالجة والحكم .

(١) طه حسين - تجديد ذكرى أبى العلاء ، ط ٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٦م ص٧٦ - ٧٨ ، :

- المقولة آخر ص٧٧ .

- يصره بالصورة العلمية الخالصة ، وقوله بنضوجها وجعله نسبيا ، ثم جعلها دون فلسفة اليونان ، وكذا قوله بعدم اكتمال الفلسفة الغربية نفسها .

- اعتباره علم الكلام صورة أخرى من الفلسفة تكلفت ملاءمة الدين

-- وكذا جعله التصوف صورة ثالثة من الفلسفة عند المسلمين وراجع بحثنا أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه (فصل " أوجه الحياة فى عصر أبى العلاء (عرض) .

ذلك أنه يبدو فى مقولة طه حسين - فى ضوء هذا الجديد وغيره حقاً - ظاهرة مشكلة حط الفكر الحديث من القديم فى كل جيل . تبين الدكتور/على سامى النشار ذلك فى إنكار علماء المنطق ومناهج البحث الأوربيين لحظ المسلمين من الإبداع والتقدم ، بل والعطاء فيها ، مع ما ثبت للباحث من استفادة « بيكون » من العرب فى ذلك ، وإطلاع « لالاند » وغيره على ما كتبه بيكون فى ذلك فى الأصل باللاتينية ، قال إنهم تجافوا أبسط قواعد البحث والأمانة العلمية ، ولم يحققوا الأمر .

وقد رأى الباحث فى تسليم الدكتور حسين بيومى مدكور بسيطرة الفكر الأرسطى على حياة المسلمين وإبداعهم فى العصور الوسطى عاملاً مدعما لهذه النظرة الدونية للعقل والتفكير العربيين ، وعد ظهور مدرسة مصطفى عبد الرازق الفلسفية ، وترجمة كتابه (النشار نفسه) وتلقيه - بعد جدال - بالاهتمام فى الغرب علامة على اعتدال النظرة إلى المسلمين ، وهو كثير أثبته لهم الباحث ورعيل من تلاميذه ومعاصريه (١) .

رأى القرآن (مع أنه ليس كتاب علوم بالمعنى الجزئى) له نظرياته الكونية والفلسفية ، إلى آخر ما يحتمله ذلك القول الجامع من تفصيل : ارتياد آفاق الكون وتحديدها - إبراز حقائق العقل التوقيفية والتوفيقية - حدوث المادة - القانون الطبيعى - العلية (٢) .

كذا قدم الباحث الصورة التصورية الحقيقية لله فى القرآن،وللإنسان وصدع

---

١) النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف بمصر ١٩٧١م ص ١٦-١٧

٢) نشأة الفكر الفلسفى ٨/٧١/٥ .

بأن القياس الإسلامى قياس تجريبى لا أرسطى ، وبأنه مع التسليم بحظ كل أمة وكل فرد من حظ فى المنهج التلقائى .

لم يضع أمة .. أو مفكر ، وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبى أو الإستقرائى (١) وقد نظر إلى كل أمة - وقيمها بحظها من الإسهام فى منهج البحث ومنحاه باعتبار ذلك هو المعبر عن روح الحضارة " هذه الأمم فى تقسيمه هم :

أبناء يونان - أبناء إسحق - أبناء إسماعيل

حظ الأول : فلسفة وعلم ، وحظ أبناء إسحق دين وحرموا الفلسفة .

حظ أبناء إسماعيل : الدين والعلم من حيث هو علم (٢) .

وكذلك تتبع الباحث (وباعتراف منه لأدوار لتلاميذه معه) مقادير الأصالة والأخذ أو الخلط فى الفلسفة الالهية وما إليها فى الإسلام ، وحجم كثيرا من ذلك فى الشروح والترجمات العربية عن اليونان ، والتى ذكر الباحث العديد من ضروب النقل الصحيح وغير الصحيح والمختلط فيه ، وهذا فى معظم الكتاب .

وكما اعتبر منهج البحث التجريبى منهجاً إسلاميا أصيلا ، اعتبر المتكلمين فلاسفة الإسلام الحقيقيين /كما اعتبر الغزالى بصفة عامة ، وكتابه « تهافت الفلاسفة » ، وكذا كتاب مناهج الأدلة لابن رشد وما إلى هذا القبيل تمثيلاً حقيقيا للروح الإسلامى (٣) .

---

١) نشأة الفكر الفلسفى ٥ /٧١/ ١٤ .
٢) نشأة الفكر الفلسفى ٥ /٧١/ ٤
٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٧١/٥ /٢٠٣ .

وكذلك عادل الباحث القول فيما أطلقنا عليه لفظ منحنى التطور فى الحياة الفلسفية الإسلامية ، وأبرز منعطفاته عند النشار بعد تحرز المسلمين من الفلسفات اليونانية وغيرها : محاربة الفلسفة الأرسطية - مزج الفلسفة بالكلام- بعث حركة مضادة لعلوم اليونان عند ابن تيمية وتلاميذه (١) .

وليثبت بهذا ما سيثبت من طريق وقفتنا الخاصة بعد من دلائل الأصالة والعقل فى الحياة الفلسفية الإسلامية بصفة عامة وكذا فى علم الكلام الذى سيتخذ فى نظرتنا بعد أسماء أخرى دللنا عليها جميعا باسم (علم الأصول) فى تعبيرنا .

هذه الصحوة الفلسفية - وإن كان الواقع دون ما تطمح إليه بكثير امتدت إلى صحوة متصلة بها فى ميدان علم النفس ، إذ يبدو أنه بسبيل اكتشاف نفسه فى المنهج الإسلامى ومصدريه المعروفين ، والمنهج فيهما منهج رأسي أفقى بمعنى أنه مستمدمن المصدرين الخالدين والواقع والسلوك .

قال الدكتور / حسن الشرقاوى سنه ١٩٨٩م : -

« فى هذا الوقت هدانا الله لإستكشاف موضوعات علم النفس الإسلامى الذى يقوم على مفاهيم راسخة للنفس والإنسانية ، وردت فى كتاب الله وفى أحاديث الرسول (ص) ، فكانت المنهج الذى اتبعه الحكماء من أئمة هذه الأمة من أمثال الحكيم الترمذى والمحاسبى والأمام الغزالى وغيرهم كثير » ... (٢)

---

١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٢٠٥/٧١/٥ .
٢) مجلة كلية الآداب ، جامعة الأسكندرية ، مجلد ٣٧ /١٩٨٩ .
- المفاهيم النفسية الأساسية فى القرآن الكريم وخطورة الإصلاح .

ولعل في صحوة هذين العلمين عند المسلمين إن تمت أن توفق بين وضعية المحدثين وبين إسلام الأوائل (١) ، ويحسبنا أن ما جد على زمن بحث طه حسين في جوانب شتى من الحضارة الإسلامية ، يبرر وضع مقولاته المبكرة ، ولا سيما مقولته في الفلسفة وعلم الكلام عند المسلمين موضع النظر .

٢ - ظاهرة المنقول على وجه الموافقة من الفكر اليوناني :

على أنه يجدر بالملاحظة في حديث الباحث عن الفلسفتين اليونانية والإسلامية ، أنه – ومع دلائل اقتناعه الخاص بفضل أو بآثار الأولى في الثانية لم تستوقفه ظاهرة تحوج إلى نظر جديد وهي الحرص الشديد في الكثير من المنقول عن اليونان على جعله ، أو على رؤيته اسلامي الروح والفكر ، ولا سيما فيما نجده لدى الشهر ستاني الذي يذكر النشار ان له صحيحا ومغيرا من الفكر اليوناني وغيره . نقول : ولا سيما فيما اعتبره الشهر ستاني فكرا توحيديا رده إلى ميراث النبوة القديم ، وما لعله ذو صلة في ذلك بالتوحيد الإسلامي الحنيفي المذكور مرارا في القرآن الكريم نفسه .

والحق أن ما يوصف به تلوين المنقول اليوناني باللون الإسلامي من أنه تشويه أحياناً ، وقصد من جهة أخرى للزج بالأفكار الأخرى على العقل الإسلامي يبدو غير مقنع لأنه يكون بمثابة القول بأن نقل فكر لا يوافق الروح الإسلامية أو عدم النقل على إطلاقه خير للعقل الإسلامي . وأعتقد أن ثمة غاية عقلانية مفهومة من منحى المسلمين للتأليف في الحكمة القديمة وجمعها من مظانها القديمة وإن سلمنا بتلوين بعض المترجم على نحو ما ذكر النشار نفسه .

لقد كانت الحكمة ضالة المؤلف الشرقي القديم منذ كان ، فلا غرو اتجـــــه

---

١) نقصد بوضعية المحدثين«المذهب الوضعي المنطقي،أو التجريبي المنطقي» بتعبير «هانز ريشنباخ» ،وقوامه يقينية البرهان المنطقي(الإستنباط)بشرط إمكان إثباته مرة أخرى بمناهج الملاحظة والتجربة –ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية ،دار الكتاب العربي ،١٩٦٧م،ص٤٤ . ٤٥ ،وتقديم مترجمه د.فؤاد زكريا ،ص٥ .

- ويراجع أيضا ،مصطلح «وضعية منطقية Logical Positivism بالمعجم الفلسفي للحفني .

المسلمون لجمع ما يمكن جمعه من هذا الزاد القديم ، وهى ضالة المؤمن ، وإن ذلك لواضح فيما ذكرنا من صنع الشهر ستانى ، فى الملل والنحل فضلا عن صنع الوزير جمال الدين القفطى ، فى « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » (ت٦٤٦هـ) ، وفى صنع شمس الدين الشهرزورى ، فى تاريخ الحكماء « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » .

ويبدو الهدف فى كل ذلك من عنوانه ، كما هو باد فى المضمون المفعم بالورع والعبرة التى يبدو أن المجتمع الإسلامى عرف كيف يعادل بهما نقائصه المشكو منها فى التاريخ الأدبى والاجتماعى الإسلامى .

وأتصور أن الدافع لإدخال الحكمة القديمة هو ضمن أهداف التأليف الذى لم يكد يغادر شيئا فى الحياة والطبائع والأديان والمذاهب . إلا ألف فيه (١) .

لكننا إذا اعتبرنا بمحصلاتنا السابقة عن منجز المسلمين الفلسفى بجانب التجريبى والكلامى فإن مقولتى طه حسين فى الفلسفة الإسلامية وفى علم الكلام تظلان حقاً موضع نظر .

---

١) ينظر القفطى ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ط ١٣٢٦هـ - خطبة الكتاب وله هدفان واضحان : اعتبار ، ورجاء المثوبة ؛ هذا إلى غيرته لقلة التأليف فى الميدان وسيلى تنويهنا بدقة عرض القفطى لمادة محاورة فيدون لسقراط ، وجانب خاص بالناحية البلاغية والنقدية عن ذلك فى دراسة أخرى لنا. وفى دوافع التأليف عند العرب بصفة عامة ينظر أصل لذلك عند الجاحظ فى «الفصول المختارة من كتب الإمام أبى عثمان عمرو بن بحر ، اختيار عبيد الله بن حسان ، هامش الكامل للمبرد ، ط التقدم العلمية ١٣٢٤ هـ ، قوله : ولولا ما رسمت لنا الأوائل ، إلى وهبت ريح العلماء جـ ٢ ص٢٨١ ، ٢٨٢

٢ - مقولة أن انتماء الفلاسفة الى الأمراء عصمهم :

١ - اقتضاب فى الموقف والمعالجة :

ما ذكره الباحث فى نفس المجال من أن انتماء الفلاسفة إلى الأمراء عصمهم من القتل ، مع ذكره عجب المستشرقين من ذلك اقتضاب فى الموقف ناتج عن اقتضاب في المعالجة .

ذلك أن الباحث لم يعلل كيف لم يقتلهم الأمراء خاصة دون من حوكموا وأدينوا وأنفذ فيهم ممن ثبت عليهم إلحاد الائتمار غير المدروء بشبهة كما يقضى الشرع .

هذا إلى أن منحى الباحث .. يشي بضيق مجال السماحة الإسلامية الذى ينكره الباحث الى الحد الموهم بمطابقة الحال هنا لحال المصلح البرتستنتى «مارتن لوثر» (١) وذلك ما لم يحدث مثله لمفكر أو مصلح حقيقى فى الإسلام، وغاية ما كان يحدث ضروب من الاضطهاد المحسوب لبعض الفقهاء من خلفاء لهم فقه أيضا ؛ خاصة خلفاء بنى العباس (٢) .

---

١) لوثر ١٥٤٦م ، وكذا أولرتشى زونجلى ١٥٣١م

بسط حاكم سكسونيا على لوثر حمايته من البابا ومن الإمبراطور اللذان حاكماه وأداناه بتهمة الزندقة فهرب إلى مدينة « فورمز » - مؤلفنا : قضايا ص١١٦١ .

٢) يمثل بتوجيه المنصور للإمام مالك إلى وضع الموطأ ، وضربه مع ذلك بسبب فتواه بعدم وقوع طلاق المكره (فى حلفه به فى المبايعة) .

- كذا حبس المنصور أبا حنيفة لرفضه منصب القضاء - السريتى : تاريخ الفقه ١٩٨٩م ص ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ويمثل كذلك بما لقيه ابن حنبل وغيره بأمر المأمون فى محنة القول بخلق القرآن بالطبرى حوادث سنة ٢١٨هـ

٢ - تحول العجب من السماحة إزاء الفلاسفة إلى إعجاب :

- أما العجب عند من عناهم من المستشرقين ، فقد رأيناه يتحول إلى إعجاب ودفاع باسل من فرانتز روزنتال عن « مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى » ، ثم إن الأمر فى نظرنا يتجاوز العجب والإعجاب الى حق مقرر للحضارة الإسلامية فى الحضارة الغربية وذلك من حيث هى حضارة (١) وفضل لها تمثل فى طبيعتها التى ضمنت تلاحم الساسة والفقهاء فى الحكومات الإسلامية مما أزال المناقضة بين الدين والدنيا فى هذا التراث غالبا ، وذلك رغم إستثناءات معروفة ومحصورة الدلالة فى التاريخ الفقهى الإسلامى على العموم أو مأنا إليها

٣ - الموقف من الدين ثورة فى الغرب وعوز فى الإسلام :

والفارق جد بعيد بين الحالين ، لما تبين فى درسنا المشار إليه من أن ثورة المصلحين الدينين والقوميين الأوروبيين كانت على الجمودية « الأستاتيكية » المتلفة للدين فى الغرب بينما كان الأمر فى الشرق يتمثل فى كون الدين كان

١) فى عطاء الحضارة العربية الإسلامية للحضارة الحديثة ، يراجع :
THE ENCYCLOPEDIA BRITANICA, SOSAITAXCE LAW VOL.* - 16 (SCIENCE)
- كتاب العقاد « أثر العرب فى الحضارة الأوربية أقسام : الطب والعلوم والجغرافيا والفلك والرياضة ... إلخ
- وكتاب زيغريد هونكة ، شمس العرب تسطع على الغرب « أثر الحضارة العربية فى أوربا ، دار الافاق الجديدة بيروت ، ط ١٩٨١/٦ م : مثال : تتبعها لأسماء المنتجات بشتى انواعها فى الفصل الاول " اسماء عربية لحاجات عربية ص١٧-١٩ أو جدولها ببعض الكلمات الألمانية المأخوذه عن العربية أو الفارسية ص٥٥٢-٥٥٩ ،
- وكتاب , MONTGOMRI WATT; THEINFLAENCE OF ISLAM ON MEDIVIAL EUROP . EDINBURGH UNIV PRESS ., 1972

منحاه فى تلمح التأثير فى المعجم الغربى .
- ويراجع فرانز روزنتال "مترجما فى" مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ترجمة أنيس فريحة . (مشار اليه ....) وكلا أدم متز "و" هنرى فارمر" وهكذا

حيا ومطلوبا بل كان العوز اليه جد شديد لمواجهة حملات الغزو والتهمج التى تتابعت على المسلمين فيما هم طوع بنان حكام استبدوا فى مقاومة الهلاس والائتمار الوثنى الرهيب العامد الى نقض الدولة ونقض المقاصد الشرعية والقضاء على النزعة العقلية الدينية بطبيعتها فى الفكر الاسلامى المنحدر مع التاريخ عن الفكر الحنيفى الممتاز ، مع تحلى المسلمين بقسط من السماحة ينبغى أن يعرف قدرها عصرنا هذا خاصة .

٤ـ البيئة الثقافية عند المسلمين " بيئة طبيعية " ..

وذلك أن البيئة الاسلامية الثقافية بصفة أساسية بيئة طبيعية (حرة) ضمت فى مدينة البصرة على سبيل المثال أصحاب المذاهب من المسلمين كما ضمت اليهود والنصارى وغيرهم ، أوهى بيئة ثقافية معقدة سيطر عليها عامة الناس لا السادة " بتعبير الدكتور عز الدين اسماعيل ولكن المثقف المسلم كان يشق طريقه فى هذه البيئة بحرية ، كما كان الأمر بالنسبة للجاحظ وغيره (١) .

وسنرى ان ادخال التعليم النظامى واصطناع المذهب الأشعرى على يد الوزير نظام الملك سيكون بمثابة تطور آخر لهذه السوق العلمية والفكرية الطلقة تمثل فى نوع من المؤسسات التى تمثل الغالبية وترعاها الدولة مما لا يتعارض مع جوهر ما قلنا وهو أن الأساس فى البيئة الثقافية الاسلامية أنها بيئة حرة .

وقد وافقنا " آدم متر " على ما نقول به من الطبيعة التحررية للمذهب السنى . وهى تحررية نرى بها عقلانية وبراءة لا تناقض الالتزام المستنير بالوحى

---

(١) عز الدين اسماعيل : المصادر الأدبية واللغوية فى التراث العربى / دار النهضة ٧٦ ص ١٣٧

والسنن ، وان اكتفى متز باتخاذ موقف الراوية عن "مرجليوت" فى النظر الى الامام عند الشيعة والخليفة عند السنة ضمن عدد من الأخطاء فى ظن البعض عن الشيعة (١)

يلى خبر اجتماع واصل ين عطاء ، قبل اعتزاله فى حلقة الحسن البصرى فى مبحث " (الاعتزال والمعتزلة) " ونورده هنا عن طريق أخرى برهانا على ما نحن هنا بصدده من بيان دلائل طبعية الحركة الفكرية وتطورها التلقائى فى اطار النظام الملى العام للأمة . يقول الخبر ، "وقيل كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ، وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم بين أبى العوجاء ، وجرير بن حازم ، وبشاربن برد ، فكانوا يجتمعون فى منزل جرير . ويختصمون عنده "

وبقية الخبر تذكر صيرورة عمرو وواصل الى الاعتزال ، وصيرورة صالح وعبد الكريم الى الثنوية ، وبسمنية جرير ، وبتحير بشار ، كما تذكر نصح عمرو لعبد الكريم بعدم إفساد الأحداث وإنذاره له ، ثم رحيل هذا الى الكوفة وقتل محمد بن سليمان له وصلبه إياه (٢) .

هذا والتاريخ بعد بكر لم يتجاوز القرن الثانى ، ولم تعن حوادث سنة ٢١٨ هـ التى مثلت ذروة فى تصدى المأمون بنفسه لمقولة المعتزلة بخلق القرآن شوطا أبعد من هذا بكثير فى واقع الأمر ، ومن هنا لم يعزب عن التصور أنه فى القرن

(١) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، أو عصر النهضة فى الاسلام ، ط٤ دار الكتاب العربى ببروت ١٩٦٧ م ص١٤٤-١٤٦ .

(٢) الأغانى للأصفهانى ، تهذيب ابن واصل الحموى ، ط شركة الاعلانات الشرقية بالقاهرة ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

- والفهرست لابن النديم ، مع اضافة ، المكتبة التجارية ، ط الرحمانية ١٣٤٨ هـ ص١ .

الخامس ، لم يكن يجد مؤلف مثل المعرى حرجا جديا فى تأليفاته الجريئة ، وان لم نعدها إلحادية حقا ، والمذكور هنا بعد من قتل أحد الستة لا يضيف شيئا الى ماورد بالبحث من عدد مدين فى إطار شريعة تدرأ الحدود بالشبهات بطبيعتها ، كما تأخذ بالتعزير ونحوه .

ـ يؤيد قولنا بغلبة سمة التحرر المستنير أو التسامح قول الدكتورة عائشة عبد الرحمن فى تقديها للصاهل والشاحج التى حققتها ، إذ عدت من الخطأ فى التقدير الذى ذهب اليه الدكتور طه حسين فى ظنه أن المعرى ألف الصاهل والشاجح وأهداه الى عزيز الملك مداراة وتقيه من تهم الإلحاد ، والأمر أهون من ذلك اذ كشف التحقيق أن السبب مظلمة فى أرض لأبناء أخيه ، وفى إطار ماكشف عنه التحقيق من حب المهدى اليه للأدب والأدباء (١) .

ـ هذا الى ما سنورده فى إطار قسم السماحة لا التسمح فى التعامل مع " المشكل الاخلاقى " من دلائل أخرى لهذه السماحة بطبيعتها الفكرية ومنها سماحة كل من على ابن القارح وداعى الدعاة فى محاورة المعرى (مراسلة) وفزعهم اليه بالنصح فيما أراداه له من تجنب لبعض المقولات والأساليب دون أن يذهب ذلك بهما الى أبعد من محضهما النصح ، واعترافهما بعلمه وورعة (٢)

---

(١) ـ الصاهل والشاحج ـ ص ٢١ ـ ٢٣ ، وفى تحقيقها أيضا استدلالها بسلامة كتب المعرى وتعاطيها فى المغرب على ما فيه من تمسك دينى الى اكتشاف الصاهل والشاحج به .

ـ وانظر صدد الجاحظ ، وابن حزم ، وغيرهما برسالتنا (الجهود البلاغية) إشارة الى ألوان من التعبير الجرىء فى الهجاء ، وفى العشق .. ص ٢١٣ .

(٢) فصل فى تهمة الالحاد " المسلمون تسامح فكرى لا تفريط عقدى " من دراستنا" أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه .."

٣ـ قوله في علم الكلام:

١ـ اجتزاء وتسطيح لا يقدر الاشكالية (لا يوازن) :

وكذلك نرى فى قوله فى علم الكلام ، مع احالته على الشهرستانى فى نفس الوقت وفى قوله بأنه تكلف ملاءمة الدين والذود عنه (اقتضابا) رؤية جزئية لا تقدر الاشكالية الفلسفية الخاصة بالمسلمين فى الأمر كله .

ـ وليس يستقيم بادىء ذى بدء أن يحيل طه حسين على صاحب الملل والنحل الا أن يكون ذلك تسليما بمنحاه فى التدوين بأى راو ، وكذا بمطلق قوله: "دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله " (١)

لكن قراءة لابن حزم فى الفصل ، وان كان ينقد بالأقوال أحيانا هو الآخر قد كانت تدل على منحى متكلم سنى ، لكن له هذفا ردعيا يظهر فى صوت ابن حزم القعقاع ، ولولا ذلكما فإن أيسر نظر فى تطور علم الكلام والاعتزال فى خصوصه كان ـ يمكن أن يزود الباحث بحقيقة المقولة بأنه لولا علم الكلام لهلكت العوام ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون الى أن خضع الكلام للفكر السنى نفسه عند المسلمين فى جماعتهم ومنهم ابن حزم فضلا عن الجاحظ والبغدارى وان أثيرت الشكوك الى حين حول صحة تراجع الجبائى وتوبة الأشعرى الذى تلى وقفة معه خاصة .

ـ هذا الى تسطيح آخر يتمثل فى عدم تفرقة الباحث بين كلام وكلام رغم توفر

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ـ آخر المقدمة الثانية ، وانظر عده الجاحظية فرقة ص ٩٤ ـ ٩٦ وروايته فيه بلفظ (كان) و (نقل عنه) ، (حكى الكعبى) و (حكى ابن الراوندى عنه) ، وهذا يعنى أنه لم يقف على شىء من غزير كتابات الجاحظ ، مع أن المدة بينهما ٣٠٠ سنة .

دراسات تفرق بين الغث والثمين فى كل تأليف ، وخاصة فى علم الكلام (١).

لقد نوهنا من قبل بوفرة الكتب فى التأليف وعلى رأسه التأليف فى الحكمة ، الى درجة التداوى بها فى الاجتماع الاسلامى . ومثل ذلك بلا ريب يدل على أنه قد كانت الحياة الاجتماعية للناس تجد ما يشغلها ويزودها بما يبقى على ميزان حياتها غير مختل تماما ، أو غير مختل الى الدرجة التى يصورها الباحث ويعلقها بعلم الكلام .

ـ لقد نقد "فرانز روزنتال" المستشرقين ، وهو منهم ، وكان منصفا حين قال فى الرد عليم :" ان الشرق لم يستسلم الاستسلام كله لخطر احلال الفلسفة الكلامية المحدودة النطاق محل التراث الفكرى الخصب المتنوع " (٢) ولسنا بسبيل المناضلة أو المفاخرة فنأتى ببقية الفقرة ، أو نستأنف بحثا فى مناهج البحث العلمى عند المسلمين .

ـ هكذا تحدث الباحث فى الأمر بطريقة ابن حزم ولكن دون هدف تكنيكى واضح ، ويبدو أنه كذلك كان متأثرا بمنحنى بعض المستشرقين دون المنصفين منهم خاصة ، ومن هؤلاء من كان أكثر انصافا للمسلمين من أنفسهم ، ولا غرابة فى ذلك فى الحضارتين الاسلامية والحديثة .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست :

انظر : أخبار متكلمى المعتزلة والمرجئة واخبار متكلمى الشيعة الامامية ٢٤٩ ، واخبار متكلمى الاسماعيلية ٢٦٤ ، واخبار متكلمى الخوارج ٢٤٩ .

- الجاحظ : فصول مختارة ، هـ الكامل ط التقدم ١٣٢٤م ، جـ١ ، ص٢٤٦ ، قوله : "والتكلم اسم مشتمل على ما بين الأزرقى والغالى ... الى جميع المرجئة وأهل المذاهب الشاذة"

(٢) مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ـ ترجمة أنيس فريحة ومراجعه د. وليد عرفات دار الثقافة ببيروت ١٩٦١ ـ ص١٢ والفكر السياسى الغربى فى ضوء التراث العربى ص ٦٨ ـ ٧٢ .

٢ـ فضائل لعلم الكلام وعلم أصول الفقه لم يرها الباحث :

وكذا لم ير طه حسين فضل المتكلمين فى توصيل الفكر الدينى المستقيم للمثقفين المسلمين وغير المسلمين وفضله فى كشف الخوارج والمرجئة بل تنقية صفوف المعتزلة من المندسين من هؤلاء فيهم ، ثم دور أهل السنة المستفيدين من الكلام فى استدراك مافات المعتزلة فى بعض الأمور الغلقة مثل التوفيق بين فكرتى الجبر والاختيار بفكرة الشفاعة مثلا ، أو بفكرة الكسب والاكتساب عند الأشعرى والغزالى وغير ذلك مما سيلى أيضا .

بل لم ير أنه من الانقسام فى الاجتهادات ما كان يئول الى موقف كيس فى صالح المجتمع كما حدث لدى أخذ المأمون جانب القسم المعتزلى فى القول بخلق القرآن حماية للناس من مضاهات النصارى فى حوادث سنة ٢١٨ هـ ، وهو الموقف الحاد الذى أفضى الى الانابة الى قول الامام أحمد بن حنبل الفصل بأن القرآن هو كلام الله ولا أزيد (١) مما أمن المسلمين رغم المحنة كما يؤمنهم النص المقدس نفسه من عدوى انقسام خطير كالانقسام النسطوى السكندرى ـ الأرثوذكسى الذى تبيناه فى مواضع أخرى (٢) .

هذا الى أن أمكن علاج المنزلقات الاعتزالية جملة لدى أهل السنة ومتكلبهم الأشاعرة خاصة كما نخص بالبحث وفضلا عن ذلك فان علم أصول الفقه لم يرد له ذكر ، والصورة التامة التى يبدو عليها هذا العلم فى التراث

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير ٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ والمجر ـ جـ ٦٣١ ـ ٦٤٥ بتاريخه حوادث ٢١٨ .

(٢) انظر ص ٢٩ فيما يلى

الاسلامي لما لا يخفى على الباحث أمرة ، بل سبق لنا تجليه رأى نافع للناقد في مثله وسيد عونا هذا الى وقفة خاصة على علم الأصول الاسلامى باعتبارنا له علما تكامل من علمى الكلام وأصول الفقه .

٣ - تناقضات ودلائل لم يعرض لها الباحث :

ولم يكن بوسع الباحث في عجالة نظره فى قضية بهذا الجلال والقدر كقضية الكلام فى الإسلام أن يسلم من التعميم بخلاف من أشرنا إلى منحاهم فى التفرقة بين كلام وكلام كابن النديم ، كما لم يعرض بشئ للتناقض بين هدف المعتزلة وإحالات بعضهم ، وحول كتابات المسلمين ، وكتابات المستشرقين ، أو تمثل التناقض فى رأى ابن حزم الذى عد على الأشعرية وحدهم تسعين شنعة فى الجزء الرابع من فصله وفى مقولة توبة أبى الحسن الأشعرى وتراجع الجبائى والجاحظ مع ما لهم جميعا من ثابت الإسهام فى خدمة الدين ولا سيما بالتأليف ذوداً عن القرآن الكريم والحديث الشريف ونشأة التأليف فى إعجاز القرآن من الاعتزال وغيره ولا سيما على يد الجاحظ الذى سمى حاجى خليفة له فى نظم القرآن كتابا استدل بعض الباحثين بالباقى منه ومن دراسات على كتب عدة للجاحظ فى خدمة الكتاب العزيز على مطرد تأثير أبى عثمان فى البلاغيين العرب .

وقد أستوضحنا ذلك ، كما استوضحنا غيره من مقولات ، ومنها مقولة أخرى للباحث فى البيان عنتنا في درسنا لعبد القاهر الجرجانى السنى الأشعرى كما فى قولنا فيه خاصة (١)

---

١) نظم القرآن للجاحظ - ذكره حاجى خليفة فى «كشف الظنون» ط وكالة المعارف الجليلية فى مطبعتها البهية ١٩٤١م -١٣٦١هـ جـ٢ - ص١٩٦٤

- وكان يمكن للباحث أن يجد مغزى كبيراً فيما عرف - وذكره جب فى كتابه فى المحمدية من ثم ١٩٦٥م من (أثر) الوزير الفارسى (العظيم) نظام الملك فى تشييد النظام الأشعرى بإعتباره التنظيم السنى للإسلام (١). ولعل من هذا الأثر محاولة الغزالى الهادئة « أحياء علوم الدين » والتى عاصرت محاولة الجرجانى الناجمة لصيانة العقيدة بفهمه للمجاز وبدرسه العلل للإعجاز .

هذا فضلا عن محاولات التنقية التى دأب عليها الفكر الدينى عند أهل السنة والجماعة بل عند الشيعة أنفسهم حتى انحصر الخلاف وضافت الشقة ، كما حددنا إزاء التشيع خاصة فى بحث آخر .

٤ - تبكير الباحث على مرحلة رؤيته القرابة بين حكماء اليونان والمسلمين :

وأبلغ من ذلك فى الدلالة عى تبكير الباحث على الوقت المعين له على تناول هذه الأمور أنه - وهو الذى بدأ إعجابه باليونان فى الظهور وقتئذ - لم يكن قد وقف على نزعة الود والإجلال الحقيقتين بالاعتبار فى كتابات الشهر ستانى والقفطى والشهرزورى باعتبارهم اياهم ورثة الفكر الحنيفى أو غيره من الفكر التوحيدى ، ومقتبسين من مشكاة النبوات القديمة في قولة الشهر ستانى . على سبيل المثال .

والواقع أنه فى كتابات الشهر ستانى مثلاً عنهم لم تتلبس رؤيتة بمقولة العلة الأولى (الماء عند طاليس مثلا) أو مقولته فى الذات والصفة بالالتباسات

---

١) GIBB, H. Muhammidanism, p. 118

الغنوصية التي تلبست بالفكر الفلسفي في حوض المتوسط في القرون المسيحية الأولى ووجدت طريقها الى الفرق العصر الإسلامي الذى قاومها وأوهى منها بشدة بعد ؛ وكذلك الأمر في جماع الحكمة الآخرين (١) .

وقد استحق منا نظر الشهرستاني في اليونان وإلى حد ما حملة ابن حزم على الهرط الغنوصي في مقولات الفرق في العهد الإسلامي الكلامي تفرغا له في اطار أليق به (٢) ؛ كما أننا مقبلون على قسم خاص نظرنا فيه إلى علم الكلام وما إليه عند المسلمين لمعالجة ما ألحقه الباحث به هو أيضا من انطباع سلبي معمم .

والواقع أن طه حسين عاد في الثلاثينات الى رؤية مقاربة لليونان ، حتى لقد عد المصريين أقرب إليهم . أما موقفه من علم الكلام فيبدو ناظرا إلى جهة العدوى الغنوصية في بعضه فحسب ، كما لعله كان متأثراً بحملة المسلمين السنيين أنفسهم على المتكلمين الذى وقعوافيما ذكرنا خاصة ، ومتأثراً كذلك بنحو من ذلك في كتابات بعض المستشرقين .

---

١) يلى الإشارة الى مواضع عند الشهرستاني .

- ويكفى هنا مراجعة القفطي في كتابة إخبار العلماء بأخبار الحكماء ط١، ١٣٢٦ هـ عرضه لفحوى محاورة فيدون موافق لها عند زكي نجيب محمود والنشار بشكل مطمئن القفطي ص ١٣٥ – ١٣٩ والآخران ورادان بعد .

٢) راجع الملل والنحل بهامش الفصل في الملل والنحل ، ط المثنى والخانجى ، ج٢ ص ١٥٦+ – وعرضنا الخاص لذلك في كتابنا المعد ٨٢ م « قضايا الفكر السياسي في ضوء التراث العربي » ق٣ خاصة .

٤- الغنوصية: أصلها وتطورها وأثرها المعزول في الفلسفة والكلام الإسلاميين:

أ- تعريف عام :

الغنوصية GNOSTICISM نسبة إلى GNOSIS أي المعرفة . وهي حركة فلسفية ودينية ، نشأت في العصر الهيلنستي ، وأساسها أن الخلاص يتم بالمعرفة ، أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الخيرة . معرفة أن للكون علة أولى عالية على النقص ، ومعرفة بمعنى التمييز بين الخير والشر ، اللذان هما في الغنوصية في الوقت نفسه عنصران للوجود . صارت المانوية أهم فرقها .

عرض التطور للغنوصية أكثر ما عرض من محاولات التغلب على ظاهرة المناقضة بين كون العلة الأولى منزهة وبين واقع وجود الشر في الكون . محاولات افتراضية أدى الاحتكام فيها إلى منهج استنباطي أو قياسي أو تجريبي عند ا لمسلمين إلى التسليم ، لكنها في الغنوصية تكلفت القول بفكرة صدور الخلق عن وسيط : فيض أو كلمة أو ما إلى ذلك ، ومن هنا عرض التطور للغنوصية عبر المراحل : اليهودية ، والأفلوطينية ، والمسيحية والاسماعيلية ، كما نعود لتفصيله .

أغلب المعلومات عن الغنوصية مستقاة من نصوص قبطية وجدت في نجع حمادي وبعض كتب الحكمة المستمدة من السودبجروفا (١)

نقطة الارتكاز في الغنوصية كما يرى«ديلاسي أوليري»هي نقطة الارتكاز في سائر الفلسفات والأديان التوحيدية ، وهي أن المطلق ضروري لكل ما هو

---

١) الموسوعة العربية الميسرة ... + المعجم الفلسفي للحفني / مادة غنوصية

نسبى . شبهها أوليرى بنقطة الارتكاز التى تطلبها أرشميدس ليقف فيها كيما يحرك الأرض (١)

٢ - الغنوصية والتأثير اليهودى :

تأثرت الغنوصية ببعض الفرق اليهودية مثل « الأسبتيين » الذين رفضوا فكرة الإله العادل واستبدلوا بها الحكمة الإلهية . ذلك كما ذكرنا لمحاولة التغلب على المناقضة المذكورة ، وإزاء مشكلة أخرى تبدو لنا لا مبرر لها ، رغم عدواها فى أكثر من فلسفة ، وهى التسليم بأن الخلق يستدعى التغير الى حد ما فى الخالق ، الذى هو علة أولى مطلقة ، ومن ثم نشأت فكرة الفيض أو الواسطة .

أرجع أوليرى إلى فيلون فكرة الفيض ، بمعنى الكلمة LOGOS ، جعلها واسطة لله في الخلق ، فصار الإله غير خالق بذاته ، بل بـــ « الفيض الفعال الذى لا ينقطع فعله ، والذى هو أزلى كمصدره - ولو أنه يعمل فى حدود الزمان والمكان -» وهو الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون وما يشتمل عليه . أما هدف فيلون القريب فى قول أوليرى ، فهو قراءة معنى أفلاطونى في العقيدة اليهودية . اعتبره الباحث كذلك مسئولاً عن مذهب الكلمة الذى يظهر فى أجزاء من العهد الجديد . (٢) .

---

١) - أوليرى ، الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، . ص ٣٠

٢) - أوليرى : نفسه ص ٣٠ ، ٣١ ، والماحه هو الى انجيل يوحنا بكتاب العهد الجديد ، ص ١٤٥جـ « فى البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله »

٣ - الغنوصية وتأثير آخر فى نفس فكرة الفيض عند بعض الطوائف الفلسفية :

هذه الطوائف أيضا فى رأى أوليرى قبلت العلة الأولى ، ولكنها ، ولكونها هى الأخرى قبلتها على مستوى يعلو على النقص والتغير ، تقترح فيوضات متوسطة ، تفسر بها إيجاد الكون الناقص المتغير ، وصدوره عن هذا المصدر الأول ، الذى هو بنفسه كامل غير متغير . وهكذا صار الفيض فيوضات متعاقبة ، كل منها أقل كمالاً من مصدره (١) .

تأثير فلسفى آخر داخل فكرة العلة الأولى عند الأسكندر الأفروديسى ، وهو أفلاطونى محدث . دار هذا الآخر على مشكلة كون العلة الأولى خالقة وغير خالقة فى نفس الوقت ، وفى ضوء تحليل أرسطو للعقل الذى جعله أرسطو ضمن قوي أربع ملموسة للنفس فرق الإفروديسى بين العقل الهيولانى MEN-TAL INTELLECT وبين العقل الفعال ACTIVE INTELLECT الأول هو صورة الجسم ، وأما الثانى فهو يؤثر فيه من الخارج ، ويجب أن يكون ذلك هو الإله .

وقد اعتبر أوليرى ذلك مفتاح تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ورآه لا يعدم أهمية فى تطور التصوف المسيحى (٢) ، كما اعتبر الأفلاطونية المحدثة ، وشائع أفكار أرسطو في العالم الإسلامى كانت منشأ التأثير وأكثر استعدادا

---

١) أوليرى ، نفسه ، ص ٣١ ، ٣٢

٢) أولير ، نفسه ص ٣٤ - ٣٧

لملاءمة القرآن . وذلك فى سياق حديثه عن التصوف الذى رآه إنما كره فى الإسلام لمحالفته الغلاة (١) ، ونعود لذلك عند ذكر الأثر الإسماعيلى فى الغنوصية .

٤ - الغنوصية المسيحية :

نبذت الغنوصية المسيحية الأولى الأسس اليهودية للمسيحية ، وكذل العهد القديم ، ونادت فى القرن الثاني بأن الخلاص يتم عن طريق الحكمة (صوفيا) ، وقسمت الناس إلى ثلاث طبقات :

- الغنوصيون ، وخلاصهم مضمون .

- المسيحيون غير الغنوصيين ، ويمكنهم أن يخلصوا أنفسهم بالإيمان .

- من عدا هؤلاء وأولئك ، وهم هالكون .

ومن هنا يبدو ما ذكرته الموسوعة العربية الميسرة أيضا من حمل المسيحية على تحديد العقيدة ومحاربة الهرطقة والإلحاد (٢) ، مفهوما فى ضوء تعريف معجم "بدجر" بالغنوصية باعتبارها كحركة شيعية من الخوارج عند النصاري الأقدمين . (٣)

---

١) أوليرى ، نفسه ص ٢١١ .

٢) الموسوعة العربية الميسرة .....

٣) An English Arabic lixicon , in which the equivalents for English . words and idiomatic sentences are rendered into literary and colloquial Arabic , by george percy BOOGER., D . C . L . Reprinted at : Librairie DE LIBAN , 1967

- فهل لذلك صلة بالانقسام إلى فرق فى المسيحية ؟

الجواب عن السؤال السابق : ليس ببعيد ، فمجمع « نيقية » ٣٢٥م فيما درس هو أول مجمع عقد لمناقشة الانقسام فى طبيعة السيد المسيح ، وبالتحديد آزاء ظهور مذهب آريوس فى الإسكندرية وأسيوط وغيرهما بمصر ، حيث لم يعد قول آريوس فى المسيح القول الإسلامى الباقى ، لكنه فى الفرق الأخرى في المسيحية اتخذ ثلاث الصور المذهبية المعروفة :

- الصورة اليعقوبية ، وهى صورة مصرية أيضا ، اعتبر المسيح فيها وحدة ضرورية أو طبيعية نشأت من امتزاج الكلمة (الواسطة) بالنفس الناطقة .

- الصورة النسطورية فى أنطاكية ، وترى الاتحاد إنما تم بعد الميلاد ، مما عنى بشرية المسيح قبل ، وعد ذلك دليلا على كمال الناسوت بدخول ا لكلمة بعد الميلاد .

- الصورة الأرثوذكسية لكنيسة روما ، صورة وسط ، خالفت فكرة الامتزاج التام لإحتمال ضياع الناسوت ، وقالت بالاتحاد الذى لا انفكاك له .(١)

وقد استمرت هذه المجامع فى الإنعقاد إلى مجمع القسطنطينية سنة ٨٧٩م مما يدل على بعد أثر مقولة الكلمة ، أو الواسطة فى هذه الديانة السماوية الكبرى، وعلى محك تجربتها يمكن تبين الفرق فى التجربة الإسلامية، كما مهدنا .

---

١) رسالتنا : تطور النقد والتفكير الأدبى ... عن : محاضرات فى النصرانية لأبى زهرة ، دار الفكر ، ص ١٣٩ - ١٦٦ ، وكذا عن : تاريخ المجامع لعبد الله بن المقفع ، ط باريس ١٩١١م

٥ - الغنوصية الإسماعيلية :

الأخطر هنا جمع الإسماعيلية بين الخلطين الغنوصيين المذكورين وبين اتجاههم إلى استخدام العنف ، الذى تبرره لهم ثنويتهم المانوية الأصلية بين الخير والشر (فكرة الصراع) ، هذا إلى خلط آخر لهم وبهم فى مسألة الصفات التى زعموها تعنى التعدد في الذات أيضا. ومن هنا لقيت الإسماعيلية على أيدى المسلمين ما لقيته المانوية على أيدى المسيحيين .

لقد انتهى الأمر بالغنوصية الى إدماجها فى المانوية ، كما ذكرت الموسوعة العربية الميسرة ، ولكن ذلك كان عن طريق النظرة الإفروديسية الأفلاطونية المحدثة ، وما إليها من شائع الأفكار السقراطية فى العالم الإسلامى كما ذكر أوليرى . قال أوليرى : « إن ما ساد الفكر في القرون المسيحية الأولى من الاعتقاد بعلة أولى عالية على النقص ، ومن وجوب توسط الفيض أو الفيوضات قد اصطنع بواسطة الإسماعيلية ، قال : إنهم من فروع الشيعة التى تصطنع التقية لمآرب سياسية وتحمل لفظ القرآن ما لا يحتمله من رموز باطنية . وقد عرف بذلك فى فرقهم من مبتدئها إلى منتهاها ، أو تلاشيها من العالم الإسلامى كما فى قو لـــ « جب » أيضا .

عرف أوليرى بالفرق الإسماعيلية ، وهى :

- الجعفرية الباطنية ، وعرف بما يقال من ادعاء جعفر الصادق حلول الله فيه (١) .

---

١) أوليرى ، نفسه ١١٢ ، ١١٣

- الباطنية الزنادقة . (١)

- الشيعة الإسماعيلية ، وتنظيم عبد الله بن ميمون لهم بنوع من الماسونية، بهدف صنع دين فلسفى (٢) .

صورتهم اللاأدرية في القرامطة ، من فلاحى النبط ، ذوى الميول الشيوعية، والمعادية للإسلام ، وهم أصحاب أحداث الحرم الذين نزعوا الحجر الأسود (٣)

- الفرع الشيعى الآخر ممثلا فى الفاطميين الذين فرضت عليهم الغالبية السنية اتخاذ موقف السياسة في القيروان ومصر . (٤)

- حركة الدروز فى سورية من أثر الدعاة الإسماعيلية ، ودورهم المتعصب للإسلام فى قوله ، وكذا للعلم . ذكر دورهم أزاء المغول ، وقضاء المغول عليهم ، واتصال الصليبيين بأعقابهم الفدائيين أو الحشاشين فى تعبير محرف من تسمية الصليبيين لهم ASSASINES أى السفاحين .(٥)

ألمحنا إلى أن هذه النهاية المتعلقة بالفرق الإسماعيلية توافق رأى «هاملتون جب » ، وهو القائل بخلو العالم الإسلامي من أندونيسيا إلى المغرب للمذهب السنى ، وذلك فى قول « جب» بعد تفرق الشيعة ، وانحصار بواقيهم فى بعض

---

١) أوليرى ، نفسه ٢٢

٢) أوليرى ، نفسه ١٦٧ ، ١٧٣

٣) أوليرى ، نفسه ١٦٨ ، ١٦٩

٤) أوليرى ، نفسه ١٦٩ ، ١٧٠

٥) أوليرى ، نفسه ١٧١ ، ١٧٣ (بتصرف)

مناطق جبلية ، وفي حواشى الخليج العربى ، وكذا بعد ما ذكر من دلائل التقارب بين الشعية وبين أهل السنة في الناحية الفقهية نفسها ، وهو أمر لنا فيه تحديد أيضا . (١) .

٦ - التطور الكلامى الإسلامى بأزاء التطور الفلسفى الغنوصى (محصلة) :

لدى وضع علم الكلام الإسلامى بإزاء مقولات ومكتويات الفرق الغنوصية، وفى ضؤ نظرة تتبعية تاريخية لكليهما يتضح ما يأتى :

* انه فى الفكر الفلسفى كما في الفكر الدينى كانت فكرة التوحيد المطلق فكرة مبدئية متفقا عليها ، ولكن الجدل والاختلاف كان ينشأ من محاولة التوفيق بين كمال المطلق (عدله ، حكمته) وبين حقيقة وجود الشر الى جانب وجود الخير فى الكون .

* في الوقت الذى سلم فيه الدينون للخالق فى حقه المطلق فيما خلق وقدر، نائطين الاكتساب والسعى للعبد كوسائل للخلاص ، أصرت الغنوصية عبر مراحلها علي تكلف التوفيق بدعويين لا تنهضان إلى أكثر من كونهما فرضيتين لا استدلال عليهما ، وهما : دعوى عدم ممارسة الخالق لشئون خلقه بدعوى تنزيهه ، وكذلك دعوى إطلاقه الصلاحية للفيض أو الفيوضات ، وما فى معناها للتصرف . يضاف إلى الدعويين الغنوصيتين دعوى الإسماعيلية وبعض مناح من الاعتزال والأشعرية تروجع عنها - دعوى تعدد أو تجزؤ الذات بتعدد صفاته أو أفعاله .

---

(١) GIBB,H.A,R., Muhammidanism, a galaxy book, 1962, p. 123 - 126

* وقد رأينا كيف استوجب اصطناع المانوية والإسماعيلية لفكرة العنف المتلبسة بثنوية الصراع بين الخير والشر فى مسلماتهم بدل المنهجية القابلة للبرهان أن يتصدى لهم المسيحيون والمسلمون على فترات من التاريخ فى الشرق والغرب .

وبصرف النظر عما لا زال محصوراً من مذهب الكلمة فى المذاهب المسيحية الثلاثة المعروفة ، وبصرف النظر عما لابس بعض فلسفة المتكلمين لبعض الوقت أيضا فإن الشوب الغنوصى فى الإسلام لم يعد فرق الإسماعيلية التى أخذت فى الانقسام والتلاشى ، باستثناء محتمل فى حالة الدروز ، وفى حالة المذهب الشيعى فى اقترابه من مذهب أهل السنة اليوم .

وإنما شد من أزر متكلمى الإسلام فى مواجهة هذه الفرق الإسماعيلية ، ومن أزر الحكام السنيين ، على ما وصفنا من فقههم أيضا رؤيتهم فساد مقولات الفرق ، بمعنى خلوها من أى أساس منهجى : استنباطى أو قياسى أو تجريبى ، هذا فضلا عما تبين بالفلسفة والكلام نفسيهما من دلائل الاكتمال والصحة التى يسعها العقل والذورق فى النسق الفكرى العام للإسلام بدءاً بالأساس التوحيدى التنزيهى المتفق عليه عند الجميع ، مروراً بأركان الإسلام الأخرى ، والتى سمحت جميعها بما سمح به المصدران (الكتاب والسنة) من حجاج فلسفى ، وإسهام فعلى بعلوم فلسفية لها مقوماتها المنهجية ، وثمراتها الملموسة .

أى أن الأمر لم يكن مجرد تكلف مصانعة للدين أو احتماء بالحكام بحسب ما قال طه حسين . ومن البين كذلك أن الخلط الغنوصى قد كان هو هدف النضال

الكلامى الإسلامى خلال الحوار الفلسفى فى المحل الأول وليس خلال مجرد نزعة لاعقلانية تؤمن بالعنف أو الإرهاب باستهواء العامة كما وصفت حملات الفرق المنبوذة بحق .

وعلى أية حالة فسعة مجال إطلاع الباحث ، أو تنوع ثقافته المبكرة جارت على بحثه الأصلى جورها على أساسه الإسلامى العام ، كما هو متبين بهذه الدراسة ، وكما أوردنا لبعض خصوم معاصرته من جهات أخرى فى دراسة سابقة .

– فلنتناول الآن موضوع الكلام فى الإسلام فى إطاره الأليق في علم أصول الفقه ، أو علم التوحيد ، أو علم الأصول بتعبيرنا فيما يلى :

II

علم الكلام فى الإسلام

« نظرة تكاملية تطورية »

** توطئة :

علم الكلام - دافعنا إلى البحث ..

علم الكلام الإسلامى الذي راع الدكتور طه حسين ما فعله بالأمة - كما قال - فى تجديد ذكرى أبى العلاء (١) والذى أغرق بعض المستشرقين فى عده على الأمة الإسلامية لا لها يستحق من الباحث أن يضعه فى إطاره ومراحله من علم لا جدال فى أهميته وقيمته ، وذلك هو علم أصول الفقه الإسلامى .

ويقتضينا هذا النظر فى العناصر التالية : -

- علما أصول الفقه والكلام : القصد والتعريف والتكامل .(نظرة تكاملية)

- أصول الفقه والكلام نظرة تطورية .

- القيمة الحضارية للتجربة الكلامية الإسلامية .

١ - علما أصول الفقه والكلام : القصد والتعريف والتكامل :

١ - **القصد** : من علم أصول الفقه هو « الوصول إلى اقتباس الأحكام من الأدلة » ، وذلك قد إقتضى معرفة : الحكم ، والدليل ، والاستنباط ، والمستنبط ، ومن ثم انتظمت أبحاث أصول الفقه فى أربعة أبواب :

- باب الحكم : من وجوب ، وحظر ، وندب ، وكراهة ، وإباحة ، وحسن ، وقبح ، وأداء ، وقضاء ، وصحة ، وفساد ، وغيرها (٢)

---

١) راجع ص ٨ .

٢) أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص ٢٦ - ٥٤ (مثلاً) .

- باب الأدلة : وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس (١)

- باب طرق الاستنباط : ويبحث فى وجوه دلالة الأدلة .

- باب المستنبط : وهو المجتهد . (٢)

٢ - وقد عرف إبن خلدون : بعلم أصول الفقه وبعلم الكلام كليهما .

- قال فى الأول : « اعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة ، وهو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف . وأصول الألة الشرعية هى : الكتاب الذى هو القرآن ، ثم السنة المبينة له » (٣)

- وقال فى الثانى : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد » . (٤)

٣ - دلائل التكامل :

أ - من التعريفين نستنتج أن علم أصول الفقه علم يتجه إلى الاستمداد من مصادر الإسلام القائمة ، وهى القرآن والسنة وما إليهما بطبيعة الحال ، وأن الثانى يتجه إلى الدفاع عن غايته ومساندته ضد المنحرفين عنه بطريق الحجة العقلية التى كان المعارضون والمبتدعة أول أدعيائها .

---

١) أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص ٤٠٩ ، ٤١١

٢) أبو زهرة نفسه ص ١١٥ - ١٨٣ . وفيها كلها تؤلف الأبواب عادة - وينظر على سبيل الاستيضاح محمد الخضرى ، أصول الفقه . الكتاب الأول ، الكتاب الرابع .

٣ - مقدمة ابن خلدون ، ط التجارية، الفصل التاسع ، فى أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات ، ص٤٠٢.

٤) مقدمة ابن خلدون ، ط التجارية ، ص ٤٥٨ ، وط دار الكتاب اللبنانى ص ٨٢٣.

- كيف إذن مع تكاملهما المفترض اصطدما ببعضهما ؟

ذلك ما يتضح بالدراسة التطورية ، أما هاهنا فجمعة دلائل التكامل بين العلمين .

ب - أن ثمة دليلاً موضوعياً آخر على حقيقة اللقاء الناجم عن التفاعل الإيجابى بين أصول الفقه وعلم الكلام ، وما إليه يتمثل فى تزاوج ظاهر للعلمين تحت سقف علم واحد هو علم « أصول الدين » .

ظهر ذلك بين القرنين : الثالث والرابع فى كتاب « أصول الدين » لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى (٤٢٩ هـ) . وأصول هذا العلم المتكامل عنده خمسة عشر ، هى : -

١ - بيان الحقائق والعلوم على المنصوص والعلوم .

٢ - بيان حدوث العالم على اتساعه ، من أعراضه وأجسامه .

٣ - بيان معرفة صانع العالم ونعوته فى ذاته .

٤ - بيان معرفة صفاته القائمة فى ذاته .

٥ - بيان معرفة أسمائه وأوصافه .

٦ - بيان معرفة عدله وحلمه .

٧ - بيان معرفة رسله وأنبيائه .

٨ - بيان معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه .

٩ - بيان معرفة أركان شريعة الإسلام .

١٠ - بيان معرفة أحكام التكليف فى الأمر والنهى والجد .

١١ - بيان معرفة أحكام العباد فى المعاد .

١٢ - بيان أحوال الإيمان .

١٣ - بيان أحكام الإمامة وشروط الإمامة .

١٤ - بيان معرفة أحكام العلماء والأئمة .

١٥ - فى بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الكفرة .(١)

ج - كذلك اتضح اللقاء الصحيح بين علمى الكلام وأصول الفقه فى علم التوحيد عند غير البغدادى التميمى ، فبدا عند الغزالى (٥٠٤ هـ) تنزيها ، وإيمانا بصفاته تعالى الملازمة لذاته : من الحياة والقدرة ، والعلم ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والأفعال ، وذلك فى رسالة « قواعد العقائد فى التوحيد » (٢) . كما بدا عنده حكمة ظاهرة معللة معقولة فى رسالة « الحكمة في مخلوقات الله عز وجل (٣) . وهى ما يمكن الوصول إليه من شتى أعمال أبى حامد ، علي تنوع مناهجها وأساليبها ، ومن ذلك : -

---

١) عبد القاهر بن طاهر التميمى ، كتاب أصول الدين ، المثنى ١٣٤٦/١هـ، ص٢ ،٣ .

٢) أبو حامد الغزالى ، الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى ، ط الجندى ، ص ٨-١٤

٣) نفسه ص ١٥ - ٩٦

- الباب الأول فى بيان أركان الدين ، من رسالته روضة الطالبين وعمدة السالكين (١) .

- الباب الخامس في بيان معنى التوحيد والمعرفة ، وما ورد خلال ذلك من عرض شتى الآراء ، ومناقشتها بالنظر السنى الأشعرى ، من الكتاب نفسه (٢)

د - ثم ان رسالة التوحيد لمحمد عبده أيضا قاطعة فى هذا اللقاء بين علمى الكلام والأصول ، حيث عرف علم التوحيد ، وبين الأصل فى معني اللفظ، وأنه يسمى أيضا علم الكلام .

بين محمد عبده المضمون المشترك فى العلمين ، قال : « التوحيد عليم يبحث فيه عن وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل ، لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم (٣)

وهكذا أوضح الإمام محمد عبده أن تسمية العلم بعلم التوحيد هى باعتبار أن التوحيد هو أهم أجزائه ، وهو فى إثبات :

- الوحدة لله في الذات والفعل فى خلق الأكوان .

- الوحدة فى توحيد العبادة - وهذه من إضافة تلميذ له فى الهامش .

---

١) نفسه ص ٩٧ - ١٠٧

٢) نفسه ص ١٢٢ - ١٣١

٣) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، دار النصر ١٩٦٩م ، ص٧

أما اعتبار علم التوحيد علم الكلام والعكس فدليله قوله : « وقد يسمى علم الكلام » كما أن تعليله للتسمية تأكيد لهذا التوحيد بين العلمين ، بناء على ثلاثة أسباب محتملة عنده ، وهى : –

– « لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى هى أن كلام الله المتلو حادث أو قديم » .

– أو « لأن مبناه الدليل العقلى ، وأثره يظهر من كل متكلم فى كلامه ، وقلما يرجع فيه الى النقل إلا بعد تقرير الأصول الأولى ، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع عنها ، وان كان أصلاً لما بعدها » .

– وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق فى تبيينه مسالك الحجة فى علوم أهل النظر وأبدل (كما أراد) الكلام بالمنطق»(١)

هـ – لا غرو إذن أن سمى علماؤنا اليوم أيضا « علم الكلام علم التوحيد»(٢) .

و – وذلك بالطبع بعد إطراح الإلتباسات الغنوصية الغربية والشرقية المتهافتة القديمة متى وجدت مثل مقولات « الفيض ، أو الواسطة ، وتوهم مزايلة الصفة للموصوف ، فضلا عن أوهام التجزؤ والتحيز ، ومالى ذلك من شواهد نعدها فى (التفلسف الكاذب Philodoxy الذى لا نرى له اليوم إلا قيمة إعتبارية فحسب (٣)

---

١) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ط٦٩ ، ص ٧ ، ٨

٢) عبد الودود السريتى ، تاريخ الفقه الإسلامى ، ١٩٨٩ ، ص ٦

٣) مصطلح التفلسف الكاذب بالمعجم الفلسفى ، تأليف د . جميل صليبا دار الكتاب اللبنانى ومقصدى منه منحى التفلسف الغنوصى لخلوه من مقومات القياس ، والإستنباط وما إلى ذلك .

ز — وسنرى فى مبحث « محك أخير وخلاف موهون ..» أن ثمة نقطتين موهونتين بين أهل السنة وكل من المعتزلة والأشعرية ، فضلاً عن أننا وقفنا فى درس آخر للتشيع ..على حصر لخلافات باقية بينهم وبين أهل السنة ، لكن ذلك كله لا ينفى الثابت من التقارب الكبير بين سائر هذه المذهبيات — وتعتبر هذه الظاهرة صنوماالمسناه هنا من تزاوج مثمر بين الفكر السنى والكلامى .

والواقع أن هذا التوافق أو التفاعل بحسب ما وسمنا هو الذى فتح الطريق — إلى جانب ثبوت إعجاز القرآن بأكثر من وجه — لوضع مناهج النظر الإسلامية من ملاحظة ، واستنباط ، واستقراء ، وتجريب ، فضلاً المنهج الارتدادى وما إلى ذلك من مناهج البحث الذى صدرنا بوقفة النشار وغيره عندها . وسيتضح هذا الطريق أيضا من خلال نظرة تطورية فيما يلى ، ولكن بحسبنا هنا أن نشير إلى دلائل ما عنيناه من اطراح المسلمين للتفلسف الكاذب ، فى صميم التفلسف الميتافيزيقى نفسه (١)

---

١) حل الأشعرى مشكل الصفات حين عدها فى كلام المولى (القرآن) وفى إرادته وسائر صفاته قديمة لم تزل ، مفرقاً بذلك بين الصفة والحدث — البدائع للأشعرى ،ط المجلس الأعلى ،ص٤٣ ، ٤٦ ، ٣١ .

— ويلى عد الغزالى كلام الله وصفاً قائما بذاته باعتباره كلام النفس هو الكلام على الحقيقة بطريق المقايسة . أنظر ص٦٦.من هنا ، وبالمقايسة أيضا رد مقولة عالم بلا علم بنحو من رد مقولة شئ بلا حال وقاتل بلا قتل — الإحياء ،ط الشعب ، جـ١ ، ص١٩١ .

— وكذا فتح الأشعرى الطريق للبغدادى التميمى ليرى الصفة معنى لا يقوم بنفسه — بحثنا ص٥١ ، وليورد العديد من خلط الفرق ، ومنه مقولات لحد بهاالنظام وردها الى الديصانية -أصول الدين ص٤٨ وهكذا.

— كذا وفر الأشعرى حلاً فلسفيا لمشكل الجهر والاختيار لاشى المناقضة الظاهرية بين كون المولى خالق كل فعل وكل إرادة ، وكل قدرة (خلقها على الحقيقة) وبين مسئولية الإنسان عن الشرور (اكتساباً) .(قايس ، ولاحظ الواقع ، وطبق) : فعد فعل الإضطرار كرعشة المفلوج .. مما لا مسئولية عنه بخلاف ما يجده الفرد من قدرة له (محدثة) ضمن مجال اختياره — كتاب اللمع.. ص٧٦ ، وسائر باب القدر به .

— ومن هنا لحد الغزالى ابن الأوندى وطائفة لإبطالهم الحكمة فى الخلق بظاهر المعاصى والشرور — الأحياء ١٧٥/١ .

— بل فثأ الغزالى (وغيره فى الواقع) الداء المخامر القديم من القضية ولم يستنيموا لما سماه « ريشنباخ» دافعاً نفسياً فى النظم الفلسفية الميتافيزيقية فاعتبر كل فعال المولى «عدلاً» ، بما فى ذلك ما يصبه من أنواع العذاب» بناء على أنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع والتكليف ، لا عن وجوب — رسالة قواعد العقائد ، ضمن كتاب الرسائل الفرائد ، مكتبة الجندى ، ص ١٢، وهو تسليم واعتراف بالحق من قريب ، رأنظر نشأة الفلسفة العلمية» : البحث النفسى للفلاسفة : رده مقولة ديكارت وبين الطابع الدينى لشكوك =

٣ - أصول الفقه والكلام - نظرة تطورية :

١ - علم أصول الفقه فى أخريات عصر السلف :

بطبيعة الأمر في تطور المجتمعات وإحتياجاتها الفكرية كان منشأ العلوم عن حاجة ، ولكن البساطة تغلب أول الأمر ، ومن ثم فقد كان الفقه والنحو وما إليهما من علوم اللغة وغيرها سليقة أول عهد السلف . أما فى أخرياته ، حيث كثر الإختلاط وظهرت آثاره فقد نشأت العلوم لحاجة الأمة إليها ، وإن بدأت بسيطة أيضا كصورتها فيما أشار به على بن أبى طالب على أبى الأسود الدؤلى من أبواب في النحو ، وكصورتها فى رسالة الشافعى (٢٠٤ هـ) التى كونت مقدمة كتابه الأم (١) .

٢ - وصف المعبود فى القرآن الكريم وشذوذ المبتدعة فى عصر السلف :

اقتضى نظر الجيل التالى فى التوحيد والأحكام وغيرها ، مع تباين ثقافاتهم الماضية وأعرافهم ، التطرق لوصف المعبود فى القرآن .

« ذلك أن القرآن (قد) ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة ، من غير تأويل فى اى كثيرة . وهى - كما عبر ابن خلدون - سلوب » كلها وصريحة فى بابها (٢) ، فوجب الإيمان بها . ووقع كلام الشارع صلوات

=ديكارت ،ص٤٣، ٤٤ والفصل الثالث البحث عن اليقين والفهم العقلى للمعرفة» ، ونقد مترجمه تأكيده المفرط للتفسير النفسى للفلسفة من الكتاب - تقديم المترجمة ص٨ +

- وراجع هامشنا ص ٥٩ ومنطلقات الغزالى وما إليها ص٦٦+

١) محمد الخضرى ، أصول الفقه ط ٥ ، ص ٣ - ٦ المقدمة لإبن خلدون ، ط التجارية ص٤٥٦ .

٢) المقصود ينقصها التأويل ، مجازا من السلوب من النوق : التى ألقت ولدها لغير تمام - المقدمة ، ط دار الكتاب البنانى ، ص ٨٣١ (الهامش).

- والمعنى بالمعجم الوسيط بلفظ السالب : التى سلبت ولدها ، أو التى أسقطت على الأقراد كما ذكرت بلفظ (مسلب وسلوب أيضا) جمعها على سُلُب، وسلائب ، وتطلق على المرأة وعلى الشجرة أيضا .

الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها . (كذا) وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه ، مرة فى الذات وأخرى فى الصفات ». قال « أما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا إستحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله .. ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل » وقال « وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات » ونحن نعرضهم عنه على النحو التحليلى التالى :-

- فريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه .. ثم فروا من شناعة ذلك بقولهم : جسم لا كالأجسام ، ولم ير ابن خلدون ذلك بنافعهم ، لأنه قول متناقض .

- وفريق منهم ذهبوا الى التشبيه فى الصفات ، كإثبات الجهة والاستواء ، والنزول والصوت والحرف .. (وقد) نزعوا مثل الأولين إلى قولهم : جسم لا كالأجسام وصوت لا كالأصوات .

قال ابن خلدون : « واندفع ذلك بما اندفع به الأول ، ولم يبق فى هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذهبهم والإيمان بها كما هى » (١) . بيد أن الحاجة دعت إلى التحديد للعقائد الإيمانية ، وقد تقرر ذلك فى علم الكلام ، وان لم يمنع ذلك من الخلاف فى الفروع ، وفى متشابه القرآن ..

---

١) المقدمة ، ط التجارية ، ص٤٦٢ . ط الكتاب اللبنانى ، ص ٨٣١، ٨٣٢ .

٣ - العقائد الإيمانية المقررة فى علم الكلام :

أجملها ابن خلدون ، معللة بأدلتها العقلية ، ونحن نعرضها عنه على النحو التحليلى التالى : -

قال : « اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذى رد الأفعال كلها إليه ، وأفرده بها وعرفنا أن فى هذا الإيمان نجاتنا عند الموت .. ولم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود ، إذ ذلك متعذر على إدراكنا ، ومن فوق طورنا ، فكلفنا » بما يلى : -

أولاً : اعتقاد تنزيهه فى ذاته عن مشابهة المخلوقين ، وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير .

ثم : تنزيهه عن صفات النقص ، وإلا لشابه المخلوقين .

ثم : توحيده بالإتحاد ، وإلا لم يتم الخلق للتمانع .

ثم : اعتقادأنه عالم قادر ، فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته ، لكمال الإيجاد والخلق .

و : مريد ، وإلا لم يخصص شئ من المخلوقات .

و : مقدر لكل كائن ، وإلا فالإرادة حادثة .

و : أنه يعيدنا بعد الموت ، تكميلاً لعنايته . ولو كان (الإيجاد) للفناء الصرف كان عبثاً ، فهو للبقاء السرمدى بعد الموت .

ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد : لاختلاف أحواله

بالشقاء والسعادة وعدم معرفتنا بذلك ، وتمام لطفه بنا فى الإنباء بذلك .

و أن الجنة للنعيم ، وجهنم للعذاب » (١) .

وسنرى كيف حدث الخلاف فى بعض الفروع ، وأن كنا سنسميه للتفاعل فيما يلى : -

٤ - الاعتزال والمعتزلة :

يعد واصل بن عطاء الغزال (٨١ - ١٣٢) أمام المعتزلة ومؤسس مذهبهم في العدل والتوحيد .

ولد بالمدينة ، وهاجر الى البصرة ، حيث انتظم فى حلقة الحسن البصرى (الزاهد) ، واتصل بجهم بين صفوان ، وبشار بن برد ، وغيرهما ممن إختلف به الاعتقاد ، والأول (جهم) مرجئ ، ناف للصفات الأربع ، جبرى فى نفس الوقت. والثانى اجتمعت فيه أطراف شذوذ العبقرية الشعرية فى عصره ، وهو رأس المجددين من الشعراء ، وأعده علمانيا بلغة عصرنا ، ويدلنا هذا الخبر ونحوه على قدر من الحرية فى المجتمع الإسلامى وسعها صدر الدين السمح ، ليسير بها التطور الطبيعى الى الغاية الدينية المأمونة ، كما سنفصل من أمر هذه السماحة فى مجال بحثى آخر .

والحق عند واصل يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل ، وإجماع الأمة .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ط التجارية ، ص٤٦٣ ، ط دار الكتاب اللبنانى ص٨٢٩ -٨٣٠ ، دار فرنلكين ، الشعب

سمى معتزليا لمجانبته تقصير المرجئة ، وغلو الخوارج ، ومع ذلك ، ومع مؤلفاته ، وجهوده العظيمة فى التأليف فى أصناف الملحدين ، وطبقات الخوارج، وغلاة الشيعة ، والآخذين بمذهب الحشوية - مع كل ذلك التبس على واصل الأمر فى ناحية من معنى التوحيد والشرك ، إذ لما حسب الصفات مباينة للذات خشى أن يصف الله تعالى بصفات خلقه (١) .

ويبدو لنا أن ذلك عدوى غنوصية ، لكونها كانت شغل الموحدين القدماء (فى حوض المتوسط) الشاغل ، حيث توهموا الخلق والاتصاف ينافيان التوحيد، ومن ثم جعلوا التوحيد فى زعمهم منزها حتى عن الفعل والإرادة ، كما تبين فى قسم الغنوصية .

- وقد ألمحنا إلى تعريف الأشعرى الحاسم فى هذا الأمر : تعريفه العربى للصفة باعتبارها أمراً لا يقوم بغير الموصوف .

وقد عرض ابن خلدون لهذا ، وعالج التباسه فى عرضنا هذا عنه :

قال : « ثم لما كثرت العلوم والصنائع ، وولع الناس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء وألف المتكلمون فى التنزيه حدثت بدعة المعتزلة » . ونحللها عنه فيما يلى : -

- تعميمهم هذا التنزيه فى آي السلوب (غير المؤولة) ، فقضوا بنفى صفات المعاني من العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، زائدة على أحكامها ، لما يلزم ذلك من تعدد القديم بزعمهم .

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة دار كرنكلن والشعب ، (واصل بن عطاء) بتصرف يسير .

- وينظر واصل كذلك اسمه وعلاقته بعمرو بن عبيد ، وتصانيفه ، تاريخا مولده ووفاته بالفهرست لابن النديم ، ط ١٣٤٨ هـ ، ص ١ .

قال ابن خلدون : وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ، ولا غيرها .

- أنهم لما قضوا بنفي صفة الإرادة.. لزمهم نفى القدر ، لأن معناه سبق الإرادات .

- قضوا بنفي السمع والبصر ، لكونهما من عوارض الأجسام ، وهو ماردە ابن خلدون أيضا بعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ .

- وقضوا بنفي الكلام لشبه ما فى السمع والبصر ، ولم يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفس ، فقضوا بأن القرآن مخلوق ، وذلك - في قول ابن خلدون - بدعة صرح السلف بخلافها .

- وسيلى تتمة للمعتزلة فى معنى مخلوقية الكلام بقوة يبعثها الله فى الأجسام ، وأن القرآن من ثم كلام بالمعني المعروف ، فهو مخلق بهذا الاعتبار .

قال ابن خلدون : « ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم (يعنى المأمون) ، فحمل الناس عليها ، وخالفهم أئمة السلف (أحمد بن حنبل أحدهم) ، فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم (أموالهم) ودماءهم .(١)

ونلفت النظر إلى ما اقتضب ابن خلدون القول دونه فى هذه العبارة ، وهو أن حمل المأمون الناس وحتى الأئمة على القول بخلق القرآن ، كان منزلقا أريد به الفرار من منزلق آخر ، وهذا هو - كما ظهر له فى وقته القول بقدم القرآن - خشى على المسلمين فى وقته أن يكونوا بقولهم بقدم القرآن قد «ضاهوا » به قول النصارى .. فى بن مريم «إنه ليس بمخلوق» . (٢)

---

١) المقدمة، ط التجارية ، ص٣٣٢ ، ٣٣٣ .

٢) تاريخ الطبرى ، حوادث سنة ٢١٨ (الجزء ٧ ط دار المعارف) ، ومؤلفنا : قضايا ٧٧ .

ومن المعروف أن القرآن الكريم نفسه يصف المسيح عليه السلام بأنه كلمة الله .. وروح منه (١) . وهى من آى «السلوب» التى لم تكن قد استوعب فهمها بالمجاز بعد . ويبدو أنه لهذا نشط المأمون وأئمته لما نشطوا إليه على هذا النحو المذكور فى حوادث سنة ٢١٨ هـ فى التاريخ الإسلامى (٢) لأن المؤدى حينئذ يكون : - القرآن كلام الله ← القرآن قديم ← المسيح كلمة الله ← إذن المسيح مشارك فى القدم . أما إذا وضعت المنظومة كما أراد المأمون فإنها تعنى : القرآن كلام الله " القرآن مخلوق " المسيح كلمة الله ← إذن المسيح مخلوق .

وكما ذكرنا كلا الأمرين منزلقان ، وقد حل المسلمون : أهل السنة والأشاعرة المشكلة فى يسر بالغ وعلى وفق من العلم كما بينا .

لكن الغريب هو وقوع المتكلمين فى ذلك الشرك الغنوصى القديم (٣) ، حتى أنهم لم يفهموا قيام الكلام بالذات ، وهو أمر بديهى ، فقاسوا كلام الله تعالى على سائر الكلام الظاهر فحسب : ذبذبة فى الهواء ، ورقما في المصاحف وما إلى ذلك ، وإن عمقوا بإعتبارهم الكلام كالأصوات قوة يخلقها الله تعالى فى الأجسام . قال القاضى عبد الجبار : "الكلام في القرآن وسائر كلام الله سبحانه وتعالى" « اختلف الناس فى ذلك . والذى يذهب اليه شيوخنا : أن كلام

---

١) آل عمران ى ٤٥ .

٢) الطبرى نفسه

٣) تعريفنا بالغنوصية وأثرها فى الإسماعيلية ونحوهم ص ١٨ - ٢٣ بالدراسة .

الله عز وجل من جنس الكلام المعقول فى الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ، ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا ، ويشتمل على : الأمر ، والنهى ، والخبر و سائر الأقسام ككلام العباد ."

من هنا قال القاضى عبد الجبار : « ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلا منا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول أيضا ، علي ما يقول بعضهم من أن الكلام قائم بذاته » .

وغريب أيضا اعتبار القاضى عبد الجبار هذه أصولا متفقا عليها عند من سماهم « شيوخنا » مع أنه عطف على ذلك أنهم اختلفوا في أمور :

- القول بقاء الكلام .

- في الحكاية والمحكمى .

- ما يحتاج اليه الكلام من بينة وغيرها .

- هو الصوت أو غيره (١) .

- ذلك أن اعتبار الكلام قائما بالذات أمر مجرب ، أو بدهي ، أقرب مما أبعد فيه شيوخ المعتزلة .

---

١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ، ط وزارة الثقافة ١٩٥٩م ، ج ٧ (خلق القرآن) ص٣

- وكذلك بدهية الأمر فى تعريف الصفة التى أظفرنا بها الأشعرى .

- وكذلكم هو فى التأويل البلاغى للكلمة ، واليد ، والمجئ وما إلى ذلك من مجاز جميع اللغات .

وهذه هى المفاتيح الثلاثة التى حلت بها الإشكالية بفضل علماء أهل السنة، ومتكلميهم الأشاعرة ، فضلا عن متصوفهم الغزالي ، ومن إليهم ..

وكما هو واضح داخل علم الاعتزال الإلتباس من حيث أراد الاعتدال وسد نوافذ التشبيه ، ولكن ألا يصح قولنا بأنه لولا أخطاء المعتزلة ما كان نجاح كلام أهل السنة ؟.

٥ - قيام أهل السنة بالأدلة العقلية :

قال إبن خلدون : « لما كان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقليـة.. قام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، أمام المتكلمين » (٣٣٠هـ) ، فـــ :

- توسط بين الطرق ، ونفى التشبيه .
- أثبت الصفات المعنوية (العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة) .
- أثبت السمع ، وا لبصر ، والكلام القائم بالنفس ، بطريق العقل والنقل .
- رد علي المبتدعة فى ذلك كله . (١)

---

(١) نفى التشبيه هو بالتأويل (دون إغراق) فى آى السلوب .
- وإثبات الصفة هو بتعريفه الحاسم ، قال فيما نقلنا عن عبد القاهر البغدادى التميمى (٤٢٩هـ) قال أبو الحسن الأشعرى . إن الوصف والصفة بمعنى واحد ، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له » كتاب أصول الدين ، ط المثنى ، ص ١٢٨ وراجع ص٤٢ .

- تكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح الأصلح ، والتحسين والتقبيح .

- كمل العقائد فى البعثة ، وأحوال المعاد ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب .

- ألحق بذلك الكلام في الإمامة ، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية فى قولهم : إنها من عقائد الإيمان ، وإنها يجب على النبى تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هى له ، وكذلك على الأمة .

قال ابن خلدون : « وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ، ولاتلحق بالعقائد ، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن ، وسموا مجموعه علم الكلام « أى علم الكلام السنى هذه المرة .

قال : وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، واقتفى طريقته من بعده (تلاميذه) كابن مجاهد وغيره منهم القاضى أبو بكر الباقلانى ، وبعده إمام الحرميين أبو المعالي ، والمعروف أن الغزالى نفسه على دربهم . (١)

٦ - طريقة متكلمي أهل السنة بين الإفادة من المنطق والتوغل في الفلسفة : -

أ - قال إبن خلدون (٨٠٥هـ) : «كملت هذه الطريقة (الطريقة الأشعرية)،وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية ،إلا أن صور الأدلة

١) المقدمة ،ط التجارية ، ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ +ط دار الكتاب اللبنانى ص٨٣٣. ٨٣٤ .
- وينظر الأشعرى بالموسوعة العربية الميسرة ، جـ١
- وأنظر مبحث المذهب الأشعرى فيما نستقبل .
- وانظر مآخذنا من الأشعرى ، فيما سبق ، ومبحث المذهب الأشعرى فيما نستقبل .

فيها (كانت في بعض الأحيان) علي غير الوجه الصناعى (العلمى أو المنهجى) لسذاجة القوم ، ولأن صناعة المنطق التى تسير بها الأدلة ، وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة . ولو ظهر منها بعض الشئ ، فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة » .

ب - قال : « ثم إنتشر بعد كتاب إمام الحرمين أبى المعالي (الجوينى ٤٤٨هـ) الذى أملى فى الطريقة الأشعرية كتابه « الشامل » ، ولخصه فى كتاب « الإرشاد » - الذي اتخذه الناس إماماً - علم المنطق فى الملة » .

قال :

- « قرأه الناس ، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة (فقط)

- وخالفوا الكثير من قواعد ومقدمات كلام الأقدمين بالبراهين التى أدتهم إلى ذلك ، وربما أن كثيرا منها مقتبس من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والألهيات .

- فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ، فلم يعتقدوا بطلان المدول من بطلان دليله ، كما صار اليه القاضى ، فصارت هذه الطريقة فى مصلحتهم مباينة للطريقة الأولى . وتسمى طريقة « المتأخرين ».

قال : وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى (٥٠٥هـ)،

رحمه الله وتبعه الإمام الخطيب ، وجماعة قفوا أثرهم ، اعتمدو تقليدهم (١)

جـ - وذلك قبل مرحلة متأخريهم الذين سيلتبس عليهم الأمر كله بعد بتعبير ابن خلدون أيضا ، قال ابن خلدون « ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة (الفلسفة فى صورتها المشرقية الملتبسة في حوض المتوسط في تقديرنا) ، والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين (الفلسفة والمنطق) ، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما (٢) .

- وقد عد ابن خلدون صنيع البيضاوى فى (الطوالع) ، وكذا من جاءوا بعده من علماء العجم فى جميع تأليفهم مظهرا لإختلاط الطريقتين ، وأحال على طريقه محاذاة السلف بعقائد علم الكلام فى كتاب « الإرشاد » للجوينى وما حذا حذوه ، كما أحال على الغزالى والإمام إبن الخطيب باعتبارهم ممثلى الطريقة الجديدة التي يتمثل فيها منهج الرد في الفلاسفة دون أن يخالطها الإلتباس والاختلاط الذى فشا في المتأخرين . (٣)

٧ - محك أخير وخلاف موهون :

أ- على أن المفكر المسلم يحتفظ بعقلانيته وحريته المكفولة فى أهل السنة والجماعة لم يعتبر ابن حزم بتدقيق المعتزلة الذى يعتبر كلام الله تعالى«صفة فعل» ولا بتدقيق نماه إلى الأشعرية باعتبار كلامه تعالى فى الرواية«صفة ذات»

١) المقدمة ، ط التجارية ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ط الكتاب اللبنان ص ٨٣٥. ٨٣٦ .

- وراجع إشاراتنا الى دور ا لأشاعرة فى المدارس النظامية ، وما أوردناه عن «جب» فى الأشعرى ودور الغزالى فى المذهب السنى ص٢٣ ، ٦٤ - ٦٦.

٢) المقدمة ، دار الكتاب اللبنانى ص ٨٣٦ .

٣) نفسه ، ص ٨٤٧

واعتد بإجماع الأمة على أن القرآن كلام الله مكتوبا ومسموعاً وفى الصدور ، وهى نظرة مقتصد تحصر الخلاف فى حدوده الضيقة ، وتفصح فى الوقت نفسه عن رفضه التمذهب ، وذلك فى بدايات الجزء الثالث من الفصل ، وهكذا بدا الأمر :

- فالمخالفون للجماعة كالمعتزلة وافقوهم على أن هذا الذى فى أيدينا كلام الله ، وخالفوهم فى القدم (أى قالوا مخلوق) ، وهم محجوبون بإجماع الأمة .

- وأما الأشعرية فوافقوا الجماعة على أن القرآن قديم ، وخالفوهم فى أنه كلام وليس على الحقيقة ، وهم محجوبون أيضا بإجماع الأمة (١) .

ب- على أنه مع القيمة العلمية المحكية لفكرة الإجماع فى هذا التفكير الذى وقفنا على الأبعاد الفلسفية القيمة الأخرى فيه قد أصبح النظر الحديث « يعتقد أن الصورة السلفية كما اعتنقها الصحابة والإمام أحمد ، وربما ابن تيمية والوهابيون ، لا تتعارض إلا قليلا جدا مع مذهب الأشاعرة» ذلك - والشاهد من غرابة - «لأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماماً ، أقصى ما هنالك أن المراد بالوجه مثلاً على مذهب السلف غير محدد (فى قولهم : الوجه وصف أجراه على نفسه فهو أعلم بمدلوله) : مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد ، وأن المراد عند الأشاعرة هو الذات مثلاً ، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد (قالوا: إنه لفظ عربى» ، وحيث استحال المعنى الحقيقى فـ ... المجازى الذى يناسب عظمة الله هو المقصود)

قال : «وهذا يعنى إجماع الجميع على التنزيه .. وهذا (نفسه) يعنى التأويل عندهم جميعا »(٢) .

---

١) الفصل : جـ٣ ، ص٣ - ١٥ ، وتأمل ف١ ، ص ٥ خاصة .

٢) كتاب اللمع للأشعرى ، تقديم دارسه ص٩.٨

٨ - علم الكلام وأهل السنة فى الغرب الإسلامى (منهجان فى النقد ومحصلة أشمل) :

التمثيل بإبن حزم وابن خلدون وكذا ذكر الغرب الإسلامى تمثيل وذكر دلاليان فحسب ، أما محصلة اللقاء بين الفقه والكلام فى علم أصول الفقه فمحصلة إسلامية ، وإنسانية عامة كما سنرى :

أ - ابن حزم : فى حماس أهل السنة فى المغرب لم يترددوا فى نقد مزالق سائر الفرق بما فيهم الأشعرية .

- عد عليهم ابن حزم (٤٥٦هـ) فى الفصل فى الملل والأهواء والنحل تسعين شنعة وبين حقيقة ما كان من مذهبهم (المتأخرين منهم الذين عناهم ابن خلدون والغنوصين كما بينا) ،وكشف ببراعة خنس بعضهم للأسلوب (جـ٤ ص٢١٤)

- وأظهر حقيقة جهلهم بحقائق العلم المادى البسيطة (٢١٧ - ٢٢٨) .

- وكشف خنسا آخر للأسلوب بلى محمد بن الطيب الباقلانى الجمل لإبطال دعوى إعجاز القرآن وسائر المعجزات،مع وصف الله تعالى بالعجز(ص٢٢٢ ،٢٢٣)

وذلك الخنس في قوله السابر لخوف الرجم (فى شريعة تدرأ الحدود بالشبهات ، ويظهر من موقف خصمها إنكار فضلها عن علم) .

- وهو ما جعل ابن حزم لا يمترى فى نية ابن الطيب وأمثاله (الكيد) (لدستور الأمة) (ص ٢٢٣) ، إلى غير ذلك (١) .

وقد تتبع ابن حزم سيلا من الأسماء والأقوال الفادحة الغرابة فى هذا الشأن، ولم يعف حتى من شهد له بعدم الكذب كالجاحظ ، وبعض رؤوس الفرق (جـ ٤ ص١٩٥ ، ٢٠٣ والصفحات من ١٧٨ إلى ٢٢٧) .

هاجمهم ابن حزم بأسلوبه القعقاع تنفيرا عن أهل البدع - كما قال - ، وإيحاشا للأغمار من المسلمين من الأنس بكلامهم .

وصف كلامهم بأنه فاسد (جـ ٤ ص ٢٠٧) ، ووصفهم بأنهم مبتدعة ،

(١) الإحالات بين الأقواس على الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ط المثنى والخانجى ١٣٢١/١٩٠٠ جـ٤

ووصف أسلوبهم بالإرهاب باستهواء العامة (٢٠٥) ، وعدهم فى جميع فرق الضلالة : أولهم الخوارج ، والشيعة (الباطنية) ، والمرجئة ، ومن هم بسبيل ذلك (كبعض) المعتزلة(٢٢٧) (والتبعيض احترازا منا) - ، الذين أبلغ شنعهم هم أيضا سبعا وتسعين ، رغم الأصل الذى صدروا عنه من القول بالعدل والتوحيد على مقتضى العقل (١٩٨) (١) .

هكذا تولي الإمام ابن حزم - والذى مثلنا به هو نفسه للدماثة والسماحة التى حاط بها الإسلام بنيه وهو فى القلب منهم مع عجمية أصله - نقول تولى بنفسه الضرب على أيدى أصحاب « الدعاوى التى لا يعجز أى واحد عن الإتيان بمثلها » ، أو من لهم « خبط طويل » حسب قوله ، وهو من نفس الخبط أو التفلسف الكاذب الذى أوردنا مناحى من الرد عليه عند الأشعرى والبغدادى التميمى والغزالى وغيرهم في المشرق ، ولا سيما فى ظل الأشاعرة ومدارسهم النظامية ، ثم فى ظل مدرسة ابن تيمية ، الى ظهور المؤسسات حديثاً .

ب - ابن خلدون :

- أوردنا لابن خلدون تعريفه لعلمى الكلام وأصول الفقه .
- وأوردنا إجماله للعقائد الإيمانية المقررة فى علم الكلام .
- وأوردنا إجماله للدور الأشعرى فى محاذاة آراء السلف بأصول الكلام ، وغير ذلك .

---

١) - الإحالات المقوس حولها على الفصل جـ ٤ أيضا .
- ويراجع مؤلفنا قضايا ، ص٧٧ ، ١٣٣ - ١٣٥
- وفى الجاحظ خاصة يراجع الفصل جـ ٤ حى ١٨١ ، ١٩٥ . =

- وأوردنا بيانه طريقة أهل السنة بين الإفادة من المنطق و التوغل فى الفلسفة وتوجيهاته المثلة والمحددة فى ذلك .

- وها هو كرة أخرى يضع قضية الكلام من أساسها فى حدود الإدراك الإنسانى .

- قال فى النهى عن الطمع فى فهم « الأسباب » التى قصد بها ما وراء الظواهر وعللها المعقولة : « أن إدراكاتنا مخلوقة محدثة ، وخلق الله أكبر من خلق الناس ..وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية ، لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طوره (قدرة العقل) ، فإن ذلك محال ».

وقد ضرب ابن خلدون فى ذلك مثل الرجل « رأى الميزان الذى يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال »: وتدرج من ذلك إلى تعريف للتوحيد ملائم للمقام ، قال :

« فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب (الكنه) وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها ، إذا لا فاعل غيره ، وكلها ترتقى إليه ، وترجع إلى قدرته . وعلمنا إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير ».

- ومصطلح الأسباب عند ابن خلدون له معنيان (استخدامان) :

= ومقولة توبة العلاف لأمام المعتزلة فى جـ ٤ ص ١٩٣ ، ومثلها مقولة توبة الأشعرى عن أوليرى بالفكر العربى .. له ص٢٢٠ ، والمقولة مذكورة بواسطة ابن خلدون قال ورجعوا عن ذلك يعنى المعتزلة ونفيهم القدر ، حيث رأوا الإنسان خالق أفعاله ، ولا سيما الشرور التى رأوها تنافى صفة العد - المقدمة ، دار الكتاب اللبنانى ، ص٨٥٢ ، ٨٥٣

- استخدام بمعنى ميتافيزيقي ، وآخر بالمعنى الطبيعي المعروف .

قال في الاستخدام الأول : « وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف ، فتنفسخ طولا وعرضا ، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها ، فإذن لايحصرها إلا العلم المحيط » . والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها ، وغاياتها .

وقال في الاستخدام العلمي الثاني ، وهو من نفس السياق ، و« إنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة ، وتقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس ، وتحت طورها (١) .

وكذلك قال « فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول ، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظواهر . وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة (واستشهد بقوله تعالى « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » (٢) .

١) المقدمة ، ط دار الكتاب اللبناني ، ص٨٢٢ ، ٨٢٣ .
٢) المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، ص٨٢٣٣ ط التجارية ص٤٥٩ .
- والآية عنده ، وهي رقم ٨٥ بسورة الإسراء .
- وينظر مقولة الغزالي بعد العلم بالصفات دون الكنة في «إحياء علوم الدين » جـ١ ط المثنى ص ١٧٤ ، ١٧٥
- وينظر انحصار العلم البشرى في الظواهر بمعنى , phinomina وذلك دون الكنة أو الماهية بمعنى nomina عند كل من محمد عبده وعمانويل كانت بمؤلفنا قضايا ص١٢٣ .
- وموافقة ذلك لطريقة الهند والحنفاء ، دون العرب به أيضا ص٦٧ ،٦٨
- وهو ما بينه الشهرستاني قبل ابن خلدون بقرنين ونصف - وثمة بلورة مركزة موثقة لنا عن هؤلاء جميعا وعن المرحوم النشار في مقالتنا البحثية : « بين مناهج المسلمين ومناهج الغربيين في البحث العلمي »صحيفة عمان العدد ٢٥٧٤ في ١٩٨٨/٦/٤ م .
- وراجع هامشنا ص٤٢ .

٣ - القيمة الحضارية للتجربة الكلامية والفلسفية الإسلامية :

١ - أبعاد العطاء الفكرى الفلسفى فى الإسلام (علوم أربعة كبيرة)

هكذا كان اللقاء الميمون بين علمى الكلام وأصول الفقه من بدايته فاتحة لما يجدى فيه البحث من ظواهر ، وذلك منذ أدرك المسلمون عقم البحث فى الكنه، وأنابوا إلى عقائد إيمانية معللة فى حدود ما تسمح به قدرات العقل ، ويسعه الحسّان : الجسمى والقلبى .

من هنا كان عطاء المسلمين فى ميدانين آخرين عمليين بطبيعتهما ، وهما (بعد علم الأصول هذا) (العلم التجريبى) بمناهجه المختبرية عند الحسن بن الهيثم، وجابر بن حيان ومن اليهما ، (والعلم النفسى) الذى تبهنا إلى قيامه فى طبعية من توجيه القرآن الكريم والذائقة العربية عند الغزالى وغيره إلى مبادئ لم يدعها المؤلف السنى دون نظام ، إلى أن عاد إليه عصرنا الحديث على نحو عودته الى تقدير فلسفة المسلمين فى جملتها ، كما بينا .

والعلم الرابع هو علم تاريخ هذه العلوم (علم نقد الفرق) والتصدى للهلاس والهرط الفكرى المقحم أو المتلبس بالفكر العربى أو الإسلامى عبر العصور . وقيمة هذه العلوم الكبرى لا يغمطها حقها غمط الغير لها ، كما لا يكفى تجاوز العصر لأساليب بعضها وقدراته للتنكر له أو لليأس من إحيائه .

٢ — أمر تعاطى الكلام فى البيئة الإسلامية :

النشأة الطبيعية لعلم الكلام ، وتطور التفاعل بين هذا العلم وغيره واندماجه فى علم أصول الفقه قد اتضحا بهذه الدراسة ، كما اتضح دور المنطق ودور البلاغة في ذلك كله ، لكن تبقى نقطتان أثارهما ابن خلدون لأيامه ، وتعوزنا النظرة السلبية لعلم الكلام فى عصرنا الى طرحهما من جديد .

- الأولى هى الاكتفاء بعلم أهل السنة عن علم الكلام .

- والثانية تتعلق بهجران قواعد الجدل لأنها «ليست ضرورية» .

- قال إن « الأئمة من أهل السنة كفونا شأن (الملحدة والمبتدعة) فيما كتبوا ودونوا ، ولم يعد علم الكلام عنده كونه « علما غير ضرورى » - قال «لهذا العهد » (١)

- ويبدو لنا قوله عن علم الكلام هنا قرين قوله عن علم قواعد الجدل بأنها «مهجورة» (فى أيامه) « لنقص التعلم » ، وبأنها « ليست ضرورية » (٢) .

- هذان مع أنه قال أيضا إن الأدلة العقلية ، إنما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارى عن الكثير عن إيهاماته وإطلاقاته .

- ومع أنه قال شيئا آخر باستشهاده بالمقولة الصوفية الصرفة للجنيد : « نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب » (٣)

---

١) مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب ... ، ٨٣٧

٢) نفسه ص٨٢١

٣) نفسه ص ٨٣٧ ، ٨٣٨

- على أية حال فإن تردد ابن خلدون البادى هنا يفضله ما سيلى من اعتبار الغزالى الكلام فرض كفاية ، وضرورة على قدر الحاجة وغمطا من الجدل بالتى هى أحسن دون المبالغة فى التدقيق والتقسم لاغير ، وهو المنحى الأشعرى القصد الذى عرف به الجرجانى أيضاً في البلاغة .

٣ - مكافحة الهرط بالتنوير الفلسفى (سمة عامة لا تقتصر على أهل الكلام) :

أ - سيل الهرط واساليب مواجهته :

صحيح أن سيلا من الهرط والإحالة ، ومن الأسماء الغريبة قد زحمت صحائف طويلة فى كتب ورسائل الملل والنحل وفى بعض كتب الجموع الأدبية أيضا كالذى أثير حول المعرى وغيره ، ولكن كل ذلك قد استولد إنتاجا يعد له ويفوقه من النقد القويم البصير فى شدة ودأب ، كالذى نجده فى رابع أجزاء الفصل لابن حزم ، وفى رسالة ابن قيم الجوزية المكافحة للتنجيم وما إليه : رسالة مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » - هذا إلى ما تضمنه هذا الصنف التأليفى الفلسفى التنويرى نفسه عند المسلمين من أساليب استصلاحية أيضا ، كما فى الجزء الخامس من « الفصل ...) ، وكما نجد فى قواعد العقائد في التوحيد للغزالى وسائر كتبه . والغزالى بعد ، أو الأشعرى قبله ، قد كان عمل أى منهما مجرد مساهمة فى مجهود مستمر إلى أيامنا .(١)

---

١) راجع مكافحة ابن قيم للتنجيم وقولات المنجمين فى رسالته : مفتاح دار السعادة ، ط الإمام بمصر . لاحظ مثلاً كشفه التلبيسى فى زعمهم التأنيث والتذكير للكواكب ص ٤٣ ، أو دفاعه الرصين عن ضد زعمهم اعتماد النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة على التنجيم ص ٢٥ وهكذا

٤ - البعد الأدبى فى موازاة البعد الكلامى فى التراث العربى :

أ - ان أمر الكلام ومنه توقف دال ومتكلم قصد أيضا ليس قصراً على الفلاسفة أو المتكلمين ، وللكتاب العزيز نفسه جدله بالتى هى أحسن ، وبالتالى هى أجمل أيضا بالنظر إلى أسلوبه . يقف على ذلك المفسر بالذوق العربى الصرف كما فى مجاز القرآن لأبى عبيدة ، كما يقف عليه عالم إنسانيات منظر وان كان غير عربى كـ « ت . ب . إرفنج » (١) .

ب - ويعتبر أبو زيد القرشى (١٧١ هـ) صاحب مجلد جمهرة أشعار العرب مساهماً سباقاً في هذه الشركة الطيبة التى إستهدفت التعريف بحقيقة الدلالات فى الألفاظ فى أسلوب القرآن الكريم ، ولا سيما الدلالات المجازية ، وذلك لما رأى كما قال من أن بالقرآن آيات من قبيل قوله تعالى « إنها شجرة تخرج فى أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين » (٢) . ولم ير الناس الشياطين، وإنما قرب البيان القرآنى لهم معني هول جهنم لتصوير شئ يدل عليها من واقع الناس ومن الصور المتخيلة عندهم . (٣) .

وما كتاب القرشى إلا ديوان من دواوين الجموع الشعرية العديدة ، كما هو معروف ، وهو يسساير حشدا كبيراً من كتب الجموع والمؤلفات التى تخرج عن

---

١) فى أبى عبيدة انظر صدوره عن كون القرآن مجرد نص عربى ص١٦، ونجاته من الخضوع لقواعد مدرستى البصرة والكوفة ص ١٩ ، ويلاحظ عدم الصدور عن إصطلاح فى تعبيره المستخدم عنده ، وهو تعبير (مجاز تفسير) .
ولي ت . ب . إرفنج « أنظر مثلا تجريده لنحو من الوصايا العشرة Major Commandments فى كتابه « Islam And Social Responsibility , p . 9

٢) الآية ٦٥ - سورة الصافات .

٣) القرشى ، جمهرة أشعار العرب ، ط دار صادر ودار بيروت ١٩٨٣ هـ - ١٩٦٣م - المقدمة .

الحصر خدمة للغة القرآن الكريم وذوقه وبيانه العربى المبين ، الذى لم يكن لعالم الأصول وغيره غنى عنه ، بل إن فريقا من المتكلمين بمذهب أهل السنة (الأشاعرة) لم يكن ليصير لهم هذا القدر من الأهمية في الحضارة الإسلامية لو لم يجمعوا بين الناحيتين الذوقية والأدبية ، والكلامية الفلسفية ، وهذا ما نستوضحه عند علمين أشعريين سنيين معروفين ، عبد القاهر الجرجانى وأبى حامد الغزالى .

جـ - الجناح البلاغى فى المذاهب الأشعرى(الجرجانى-الغزالى) :

وحقا نجح المذهب الأشعرى : كلاما وبلاغة وتصوفاً فى تزويد علماد أصول الفقه بما نقصهم لاستكمال فقه أدلتهم (مصادر فقههم) ، حتى التقى علماء (الكلام) و « أصول الفقه » تحت ظلة علم واحد بعد التغلب على مشكلة التشبيه ، وتخليص أهم التفسيرات من عناصر التفلسف الكاذب الذى حددنا المقصود به في الدراسة ، وذلك التخليص لم يكن باصطناع المنطق كميزان عدل فقط كما ذكر ابن خلدون ، ولكن بالفقه الأهم فى كل ذلك وهو «فقه المجاز» فى اللغة والأدب ، كما هو الشأن فى المدرسة المستنيرة فى ذلك عند الجرجانيين وغيرهما .

إن ذلك الجهد المصاحب فى إطار علم البلاغة بأقسامها المختلفة فى التقسيم المنهجى المعروف كان حصنا منيعا ومددا ثرياً ملازما للاجتهاد الأصولى الذى رأينا أن الدلالات فيه من أبوابه الرئيسية . وبهذا الإسهام البلاغى الأصيل أيضا ثبت إعجاز القرآن بطيقة علمية لغوية معللة ، واتضح دليل وحيه

الدائم ، وبذين جميعا نقى المسلمون مبدأ التوحي ركن الإسلام الأول .

ولعل ما أوردنا من ظفر الأشعرى بتعريف بلاغى واحد هو تعريف للصفة قد أظهر الأهمية البالغة فى إزاحة شبهة الثنائية من أمام المتفلسف المسلم ، ولعلم البلاغة برمته ولقضية الإعجاز مكان أخص فى دراستنا » عبد القاهر الجرجانى ونظريته في النظم » .

بيد أنه يجزئنا هنا من عبد القاهر بعض ما ذكره في تبيين مجاز القول الكريم « والسماوات مطويات بيمينه » (٦٧ - الزمر) ، قال الجرجانى : (أجريت اليد بمعنى القدرة ، ووصف ذلك بأنه تفسير من أهل البيان على الجملة، على طريقة المثل ، (لا بمعني الطريقة أو الجهة) ، قصدا إلى « نفى الجارحة ، خوفاً علي السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه » (١)

ثم ان الغزالى - وان غلب عليه النسبة إلى التصوف ، سنى ذواقة رشيد أيضا وهو ممثل الاتجاه المسلح بالمنطق في مضاده مزالق التكلم ، ثم إنه أشعرى كذلك ، قال معتمدا الذوق ومستشهدا بالشعر على دلالة الكلام مضمرا وملفوظا ، ومبتدها فى نفس الوقت حل مشكل الذات والصفة المفتعل : « إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام ، وهو وصف قائم بذاته ، ليس بصوت ولا حرف (إلى أن قال) : والكلام بالحقيقة كلام النفس ، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات ، كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات بقول الشاعر :

---

١) بحثنا ، عبد القاهر الجرجانى ونظريته فى النظم (قسم : ما وصف فيه الخالق على سبيل التأويل وضرب المثل .

إن الكلام لفى الضمير وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (١)

هذا الى ما للغزالى من تنوير بلاغى له أهميته فى التعريف باللفظ فى معناه اللغوى ، وفي معناه المجازى ، وكذا تعريفه بالتعبير بطريقة الكناية والاستعارة ، وبالمجازالعقلى والتمثيل ، خدمة لآى الصفات « مقايسة » بتعبيره على أسلوب التأليف . علي نحو ما أوردنا تفصيله القصد له فى بحثه الأخص(٢) .

وعلى أية حال فتمثيلنا بالأشعرى والقرشى والغزالى قليل من كثير . وإنما أردنا بها الدلالة علي البعد الأدبى في الفكر الكلامى المتمثل فى سعى رجال الأدب واللغة والبلاغة والكلام جميعا للتنوير بذوق العربية وببيان القرآن الكريم والدفاع عنهما بالقصد من الكلام والتنوير بالعقيدة المحمولة عليه فى نفس الوقت ، ولنبين أن سائر هاتيك المساعى التنويرية مساع ذات قيمة فلسفية أيضا.

٥ - النحو القصد من التناول الكلامى السنى عند الغزالى وحدوده :

من فصل « فى وجه التدريج الى الإرشاد وترتيب الاعتقاد »

أ - منطلقات الغزالى :

ليس من الضرورى حصر الغزالى تحت أى عنوان مذهبى محدود مثل القول

١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، ط الشعب ، جـ١ ، ص ١٨٩ .

٢) بحثنا : عبد القاهر الجرجانى ونظريته فى النظم ، قسم « صلة المجهود البلاغى للجرجانى بالمذهب الأشعرى » .

بأنه صوفى ، أو أشعرى ، أو حتى بلاغى (متكلم بفرض الكفاية) كما أراد ، وإن كان كل ذلك صحيحاً وقد انطلق الغزالى من تقريره « قواعد العقائد» السنية والأصولية ، ومن بينها صفات المولى جل وعلا باعتباره إياها فى القرآن الكريم والسنة وما إليها « مقايسة » على ما يدرك بالحس والعقل ، نظرا لاستحالة العلم بكنه المولى . وكذا انطلق من حدالأشعرية فى التأويل ، وهو فى صفات الله لا فى أمور الآخرة . نقول : إنطلق من ذلك ومن الحديث حول « مسألة » القدر الضرورى من الكلام فى الحيوات الإسلامية إلى مسألة الدلالة الظاهرة والباطنة في القرآن الكريم ، باعتبارها أمراً لا مناقضة فيه لكونه أمر « مقامات» للكلام بمعنى تحديث للناس على قدر عقولهم .

ب - تقسيماته الكلامية المبسطة (تقسيمات فى ضوء جنس من حجج القرآن بالكلمات اللطيفة دون التغلغل (الكلامى) فى التقسيمات والتدقيقات :**

وقد قرر الغزالى فى القسم الأول أن الإنسان « بالجملة .. لا يدرك .. إلا نفسه وصفات نفسه ، مما هى حاضرة له فى الحال ، أو مما كانت له من قبل ، ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره ، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتا في الشرف والكمال . » ، ومن ثم أخرج من قدرة البشر العناية بما لا يدرك وهو الروح وأية صفات أخرى لله لم تذكر فى المطلوب العلم به فى قواعد العقائد ، كما أخرج (على ما يبدو أيضا) البليد الذى ليست له أدنى قدرة على القياس أو المجاز ، وكذا القاصر الذى جمد علي ما تلقف فى أوائل الصبا ، والفاسق الذى لا يحرص

** المبدأ - بإحياء ١/١/١٧١ ق٣ .

على إزالة الشبهة ..

وقرر في القسم الثاني أن من العقائد ما مفهوم، في نفسه (للخاصة) ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ككون المعانى والشرور وما إليها بقضاء الله وإرادته وكالحكمة فى خفاء موعد القيامة وما إلى ذلك . (١) .

ثم إنه في القسم الرابع فرق بين الإدراك قبل التجربة والإدراك خلال التجربة ، والإدراك بعدها ، بإعتبار ذلك مع تباينه فى كل حال مما لا مناقضة فيه بين الظاهر والباطن (٢) .

ولم يفت الغزالى (فى آخر القسم الخامس فحسب) أن يقف على ما «لأرباب المقامات» في تعبيره من «إسراف واقتصاد فى باب التأويل فى صفات المولى وفى أحوال الغير والآخرة »

جـ - تقسيمات الغزالى لأرباب المقامات :

- عد لأحمد بن حنبل توقفه الذكى عن التأويل ، أى مع قدرته على إصابة الحد فيه ، رغبة فى عدم توسيع الخرق .

- وعد الفلاسفة قد زادوا في التأويل إلى حد الإسراف حين ردوا كل شئ الى العقليات والروحانيات (وإن أقروا بكل ما يقر به المسلمون عادة من أمور البعث والنعيم والعذاب .

---

١) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، ط الشعب ، ج١ ص ١٥٤ - ١٧٥ .

٢) نفسه ص١٧٧ . وانظر تعبيره «بالبليد» ص ١٧١ - السطر الأول ، والقاصرون ص ١٧٢ السطر الثالث ، والفاسق بأدنى شبهة ص ١٧١ ف٢ .

من حيث هى بعث ونعيم وعذاب).

– وقد وضع الغزالى الأشاعرة في موقف « الاقتصاد » فى تعبيره بفتح باب التأويل فى كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه .

– ثم ذكر أن المعتزلة زادوا على الأشعرية : تأويل المعراج ، وعذاب القبر، والميزان والصراط ، وجملة أحكام الآخرة باستثناء جسدية الحشر ، ومحسوسية الجنة والنار .

– وأنه من ترقى المعتزلة الى هذا الحد زاد الفلاسفة الى حد الإسراف الذى مر (١) .

د – تقسيمه الفارق فى بعض المذاهب :

مثل الغزالى فى قدرته على التقسيم المنهجى الأفقى الممثل له بالتقسيم السابق يستطيع بلا ريب أن يقيم تقسيا رأسيا سابراً أو فارقاً بعوامل مفارقة . انظر كيف أنه – مع مرادفته بين السنى والصوفى في نفس الوقت فرق بين «القدرى» و (الجبرى " و " السنى " بعاملى المشيئة الإلهية " والكسب الإنسانى) ، قال :

– فمن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدرى .

– ومن نفاهما عن نفسه فهو جبرى .

---

١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الشعب /١/١٧٩ ، ١٨٠ .

– ومن نسب المشيئة الى الله تعالى ، والكسب إلى العبد فهو سنى صوفى رشيد (١).

هـ – وكما ذكرنا فإن للغزالي ذائقة بلاغية ومنحى عن التنظير والتحليل في البلاغة ، وإن لم يفرغ له . وهذا هو ذوق الغزالى النام عن الصفاء بين المنطقى والعقدى ، وهو المعدود متصوفا في غالب التسمية .

٦ – طبيعة التجربة الكلامية الإسلامية ونتائجها :

أ – وكما ذكرنا فعلم الكلام أو التوحيد علم وطيد الصلة بالعقيدة وبالذوق البلاغى الأصيل فى الإسلام ، كما أن له بعده الفلسفى ومجاله الجدلى فى الحضارة الإسلامية ، وما ذلك إلا باعتبارنا تجربة الكلام في الإسلام تجربة إنسانية محورية لم يكن للمسلمين ، كما أنه لا يكون ممكنا للإنسانية أن تفرغ الى المجدي في الاعتقاد القلبى والبحث العقلى والعملى المنتج في الحياة بدون إشباع تطلعها الي النظر المجرد واختبار احتمالاته خلالها ، ذلك أن طابعها بحق طابع احتمالات واختبارات وقد ثبت كما أوردنا عن روزنتال أن الشرق لم يستلم للكلام بمعنى أنه لم يحل الفلسفة الكلامية محدودة النطاق محل التراث الفكرى الخصب المتنوع (٢)، وقد رأينا علمية المنحى الإسلامى حتى فى البحث فى المتيافيزيقا .

ب – هذه الاحتمالات ، أو هذه الخيارات التى تكاد تكون من أطروحات العقل الطبيعية ومعرضا لانتخاب الأصلح من بين حشد الأفكار التى وسعتها

١) الغزالى ، الرسائل الفرائد ، رسالة عمدة الطالبين ، الصفحة ١٠١

٢) الدراسة : مبحث قوله في علم الكلام

– أو راجع روزنتال ، مناهج العلماء .....ص ١٢

مصطلحات مثل الأهواء النحل - المذاهب - الفلسفات إلخ ، والتى انتخب التفاعل والتطور منها مع الوقت ما لم يخرج عن أصله المنزل الأول فى شئ أصيل منه .

هذا المنتخب الصالح تمثل في خيارات بسيطة ولكنها مدققة تعرف ب : السلفية البسيطة - الكلام في صورته البسيطة عند مثل الحسن البصرى أو فى معماره الشاهق عند عبد الجبار - الكلام السنى أو الجدلية الأشعرية القصد - التصوف فى مدرسته الزهدية الأولى عند آل البيت وفى صورته الدمثة العقلانية عند الغزالى ومستمره الى اقبال - فضلا عن الخيار الجامع وهو التسمية بمذهب أهل السنة والجماعة - ثم ما لعله يكون من مثل ذلك من تطور بالتأصل والتنقية الإسلامية أيضا عند الشيعة .

جـ - نتائج علم الكلام تستحق ما بذل فيه عناء :

* هذه النتائج ، بل هذا النتائج الطبيعى نفسه بما فيه القصد الأشعرى والنتيجة الصوفية الفطرية من الإخلاد إلى إيمان ذوقى بالكتاب المصدق ، وصرف الهمة إلى البحث المنتج والمنهج التجريبى هى التي وضعت الإنسانية على جادة العلم والاستنارة من قبل استنارتنا الأوروبية الحديثة ، بيد أنها لم تكن لتكون أو لتأتى دون عناء ، أو دون مزالق معدودة علي التاريخ الذي أفرزها ووسعتها سماحة الملة العامة فيه .

* والمهم أن النتاج النهائى كان صحيحاً ، كما أن حضوره هو حاصل جمع أو تفاعل العناصر الغائبتفيه من صالح الفكر القديم ، ومنه فكر فلسفى وفقهى

وبلاغى وغير ذلك ، وبه حلت التباسات ومشكلات جانبية عائقة عديدة ، وصفي به المسلمون فلسفاتهم من الخبط المشرقى ومن الخلط الغنوصى أيضا ، وبقيت له مع ذلك قيمته التاريخية والموضوعية .

* وقد مثل التاريخ الكلامى منحنى صاعداً ثم مطرداً فى تدرجه من موقف التوقف الأريب عند ابن حنبل وغالب أهل السنة الى الموقف الأشعرى الذى تناول التأويل فى الأدب بعامة بطبيعة الحال ولكنه فى العقيدة لم يتجاوز به صفات الخالق جل وعلا ، وهى المذكورة في القرآن الكريم بالتحديد .

* ثم كان موقف المعتزلة زائدا علي التأويل في الصفات التأويل في مشاهد حياة البرزخ والحياة الأخروية باستثناء جسدية الحشر ومحسوسية الجنة والنار ، هذا إلى ما ذكره ابن خلدون وابن حزم من تجاوزات لهم مسرفة وراء ذلك ، تراجعوا عنها .

* وقد أفسح ذلك للفلاسفة فأدخلوا مستثنيات المعتزلة فى التأويل أيضا، وإن لم يعن هذا أنهم أنكروا العروج ، وحال البرزخ والبعث والنعيم والعذاب من حيث هى ، أو سمحوا لأنفسهم بشئ من التفلسف الكاذب الذى هذيت به بعض الفرق .

* وقد احتفل الأشاعرة في الجانب الإيجابي لجهدهم فى صف أهل السنة على العموم بحل مشكلة الصفات الإلهية ، وبفقه المجاز ، والتزموا بصفة ملحوظة بالذوق العربى والإنسانى العام وبمنحى القرآن الكريم فى الإقناع بلطيف العبارات والتوجيهات دون التقسيمات الكلامية المتغلغلة والتدقيقات ، وإن لم

يعن ذلك أنهم لم يجادلوا ولم يتكلموا .

* ويعتبر أبو الحسن الأشعرى بداية النظر التوفيقى المستفيد من حدة النقاش ومن التضارب فى الآراء بين أهل السلف والمعتزلة وبعض منتحلى الأشعرية أو غيرها لأهداف خاصة . كما أن جدله الموازى بين التحليلى المنطقى العميق الدقيق (المكتمل فى كتابه البدائع) خاصة يظل أقوى تقنية تنحسر عندها كل محصولات التفلسف الكاذب .

* كذا يعتبر عبد القاهر الجرجانى صرح النظرية البلاغية المعضدة للمذهب الأشعرى ولعلم الأصول الإسلامى كله ، كما يعتبر أبو حامد الغزالي في غالب المنحى ممثل اتجاه الإحياء لمنهج الذوق والاحياء الدينى بعامة .

* وبالجميع فى الواقع أخلى السبيل لمنهج الذوق ، ومناهج البحث المنتج في الحضارة الإسلامية على العموم ، وبقى لعلم الكلام قيمته الكبيرة فى تضاعيف علم التوحيد أو الأصول ، كما ظل في حد ذاته مطردا عند حد فرض الكفاية بحسب ما قنن أكثر المتكلمين ورعا بإجماع .

* وأعتقد أن هذا العلم بمقوماته الفلسفية الحقيقية ، ومنها المقوم المحكى والثبات المبدئى عند فكرتى التنزيه والتأويل يستطيع اليوم أن يثمر بمستمر مبادرته لمناقشة مستجدات الفكر والتحضر الحديثين ، وطرح المعارض الفضلى لهما ، ولا سيما أنه قار علي منهج استنباطى راجح علمياً .

أما زكيرتا هذا العلم الكبيرتان فى اللغة والبلاغة فهما ضمينتا لمجاحه وفق المنهج العلمى في تبليغ رسالته العقلية القلبية الذوقية المتوازنة .

* ومما لا شك فيه أن التقدير المذكور لهذا العلم في القديم والحديث ، تحت أى مسمى أوردنا أو أردنا من المسميات التي عرف بها ، وتحت المعيارية الأشعرية أو الأصولية المتبينة خاصة ، وإيجابية محصول الكلام النهائى في الحياة والعقل العربيين يظهر أزمات التطرف الكلامى القديمة سحائب صيف ، ويستغرب مع كل هذا التقدير وتلك الإيجابية مثل قول المرحوم / الدكتور طه حسين فيه بأنه تكلف مصانعة الدين وبأنه فعل بالأمة الأفاعيل .

* وكما رأينا فيما بينه بعض تلاميذ مدرسة مصطفي عبد الرازق الحديثة، وفيما وصفت به الحياة الفكرية في الإسلام من بعض منصفى المستشرقين ، وفيما تبيناه من أبعاد للتراث الفلسفي فى الإسلام في علومه الأربعة التى مر تحديدنا لها ، ورغم تجاوز العصر لأساليب وآفاق بعضها كما ذكرنا ، فإن مقولة طه حسين الأخرى بتخلف فلسفة المسلمين عن فلسفة اليونان (أو أية فلسفة أخرى في الواقع) تظل موضع نظر .



المصادر والمراجع

- آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، أو عصر النهضة في الإسلام ، ط٤ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦٧ م .

- أبو عبيدة ، معمر بن المثنى التميمى (٢١٠هـ) : مجاز القرآن (تحقيق) الدكتور محمد فؤاد شركين ، نشر مكتبة الخانجى بمصر .

- الأشعرى ، أبو الحسن (ت ٣٣٠هـ) - كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع . صححه وقدم له وعلق عليه د. حمودة غرابة ، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م.

- الأصفهانى ، أبو الفرج (٢٨٤ هـ - ٣٥٦ هـ) : الأغانى للأصفهانى ، تهذيب ابن واصل الحموى ، ط شركة الإعلانات الشرقية ، القاهرة .

- البغدادى التميمى ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ) : كتاب أصول الدين ، مكتبة المثني ، بغداد ، ط١ - ١٩٢٨/١٣٤٦ .

- الجوزية ، ابن قيم : مفتاح دار السعادة ومنشور دار ولاية العلم والإرادة ، نشر زكريا علي يوسف ، ط الإمام بمصر ، جـ ٤ .

- حاجى خليفة ، مصطفى عبد الله ، الشهير أيضا بكاتب حلبى : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، بعناية محمد شرف الدين يالتقايا ، ورفعت بليكة أكليس ، ط وكالة المعارف الجليلية مع مطبعتها البهية ١٩٤١-١٣٦٠هـ.

- ابن حزم ، الإمام أبو محمد على ابن أحمد .. الظاهرى (٣٨٤ - ٤٥٦هـ) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل .

- وبهامشه : الملل والنحل للإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٤٩٤- ٥٤٨ هـ) طبع على ذمة السيد أحمد ناجى ومحمد أمين الخانجى وأخيه شعبان، ١٣٢١ / ١٩٠٠ ، ط مكتبة المثنى ببغداد ، والخانجى بمصر .

- ابن حسان ، الأمام عبيد الله : الفصول المختارة من كتب الإمام أبى عثمان عمرو بن بحر ، هامش كتاب الكامل للمبرد ط التقدم العلمية ١٣٢٤هـ جـ ٢٢ .

- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨ هـ) : المقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، ط دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٩م .

- الطبرى ، أبو جعفر محمد بن جرير (٢٢٤ - ٣١٠ هـ) : تاريخ

الطبرى، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط المعارف ،جـ٢ ، جـ ٨ ، إيداع ١٩٧٦ م .

- طه حسين (١٩٧٣م) : تجديد ذكرى أبى العلاء ، ط ٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٧٦ .

- عبد الجبار ، القاضى أبو الحسن .. الأسد آبادى (٤١٥هـ) :المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، حرر نصه من مصورة واحدة أمين الخولى وأشرف على إحيائه د . طه حسين ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، جـ ٧ (خلق القرآن) .

- عبد الحكيم عبد السلام العبد (د .) : الجهود البلاغية عند أحمد حسن الزيات ، ماجستير آداب الأسكندرية ١٩٧٦ .

- تطور النقد والتفكير الأدبى في مصر فى الربع الثانى من القرن العشرين ، دكتوراه الإسكندرية ١٩٨٥ م

- عبد القاهر الجرجانى ونظريته فى النظم ، (معد)

- قضايا الفكر السياسى الغربى فى ضوء التراث

العربى ، (طبعة إعداد).
- فى محاولات تقديم القرآن وترجمته فى العصر الحديث (ط سوكتو ١٩٨٣م)
- أبو العلاء المعرى ونظرة جديدة إليه مهيأ للطبع .
- عبد الودود السريتى (د .) : تاريخ الفقه الإسلامى ، المكتب العربى للطباعة ١٩٨٩/١٤٠٩ .
عز الدين إسماعيل (د .) : المصادر الأدبية واللغوية فى التراث العربى ، دار النهضة ١٩٧٦م
- على سامى النشار ، (د) : نشأة الفكر الفلسفى فى ا لإسلام ،ط٥ ، دار المعارف بمصر ،١٩٧١م .
- الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) :
- إحياء علوم الدين ، ط الشعب .
- الرسائل الفرائد من تصانيف الإمام الغزالى بتقديم مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى .
- فرانزروزنتال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فريحة ، ومراجعة د . وليد عرفات ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦١ م .
القرشى ، أبوزيد محمد بن أبى الخطاب (١٧١هـ) : جمهرة أشعار العرب، ط دار صادر ودار بيروت ،١٩٦٣/١٣٨٣ .
- محمد أبو زهرة (الشيخ - الإمام) : أصول الفقه ، دار الفكر

العربى،١٣٧٧/١٩٥٨م

- محمد الخضرى : أصول الفقه ، ط٥ ، ١٣٨٥ /١٩٦٥ ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

- المعرى ، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان (٤٤٩هـ) : الصاهل والشاحج ، تحقيق د . عائشة عبد الرحمن ،ط دار المعارف ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م

- ابن النديم ؛ محمد بن إسحاق ، أو محمد بن النديم ، (٣٨٥ هـ) : الفهرست مع إضافة ومقدمة عن حياة ابن النديم ، المكتبة التجارية ، ط الرحمانية ،١٣٤٨هـ .

- محمد عبده (الشيخ - الإمام) (١٩٠٥م) : رسالة التوحيد ، دار النصر للطباعة ، ١٩٦٩م .

- هانز ريشنباخ (١٩٥٣ م) : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، وزارة الثقافة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر - تقديم المترجم ١٩٦٧م

- GIBB ; HAMILTON , A . R .

MUHMMEDANISM , A GALXY BOOK , OXFORD UNIVERSITY Press , NEWYORK 2ND ed . 1962

- IRVING , T . B .

ISLAM AND SOCIAL RESPONSIBLITY . THE ISLAMIC

FOUNDATION , UNITED KING DOM KENYA - NIGERIA , PRINTED IN ENGLAND BY : CENTAPRINT LIMITED , 2ND ED 1977 / 1397 A . H (PERSPECTIVES OF ISLAM - 6)

- WATT , MONTIGDMRI : THE INFLUENCE OF ISLAM ON MEDIVIAL EUROPE , EDINBURGH UNIVERSTY PRESS , 1972 ,

- القرآن الكريم

- العهد الجديد

- المعجم الفلسفى ، تأليف د . جميل صليبا ، دار الكتاب اللبنانى و

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ، دار الكتب المصرية المصرية ٣٦٤، ط الشعب ١٣٧٨ هـ

- المعجم الوسيط ، إعداد مجمع للغة العربية ، ط مصر وشركة مساهمة مصرية ، ١٣٨٠ /١٩٦١

- المعجم الفلسفى : عربى - إنجليزى - فرنسى - ألمانى - لاتينى ، د.عبد المنعم الحفنى ، الدار الشرقية ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م

- الموسوعة العربية الميسرة : بإشراف محمد شفيق غربال ، دار فرنكلين ، وطبع الشعب ، يونيو ، ١٩٥٩ م

- THE INSYCLOPEDIA BRITANICA , VOL. *-16 (SCIENCE)

- AN ENGLISH ARABIC LIXICON , in which the equivalents for English words and idiomatic sentences are rendered into literary and coliquial arabic , reprented at librairie de liban , 1967 (origanally pub , by , C. Kegan , poul & Co , London .

الدوريات

- صحيفة عمان ، مسقط ، العدد ٢٥٧٤ / ٦ / ١٩٨٨ .

بين مناهج المسلمين ومناهج الغربيين فى البحث العلمى (للباحث)

- مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، المجلد ٣٧ لسنة١٩٨٩ م

المفاهيم النفسية الأساسية القرآن الكريم وخطورة الإصلاح ، أ . د حسن الشرقاوى ، رئيس قسم الفلسفة .

«دافع تأليف»

* * * *

رقم الايداع بدار الكتب القومية	٣٣١٨ / ٩٢

